

SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHISCHES SYSTEM

Rudolf Seydel

STORAGE-ITEM  
MAIN - LPC

LP9-F22A  
U.B.C. LIBRARY

B 3148  
S49  
1857

THE LIBRARY



THE UNIVERSITY OF  
BRITISH COLUMBIA

Johannes Rolle.  
1909.



# Schopenhauers philosophisches System

dargestellt und beurtheilt

von

Rudolf Seydel.

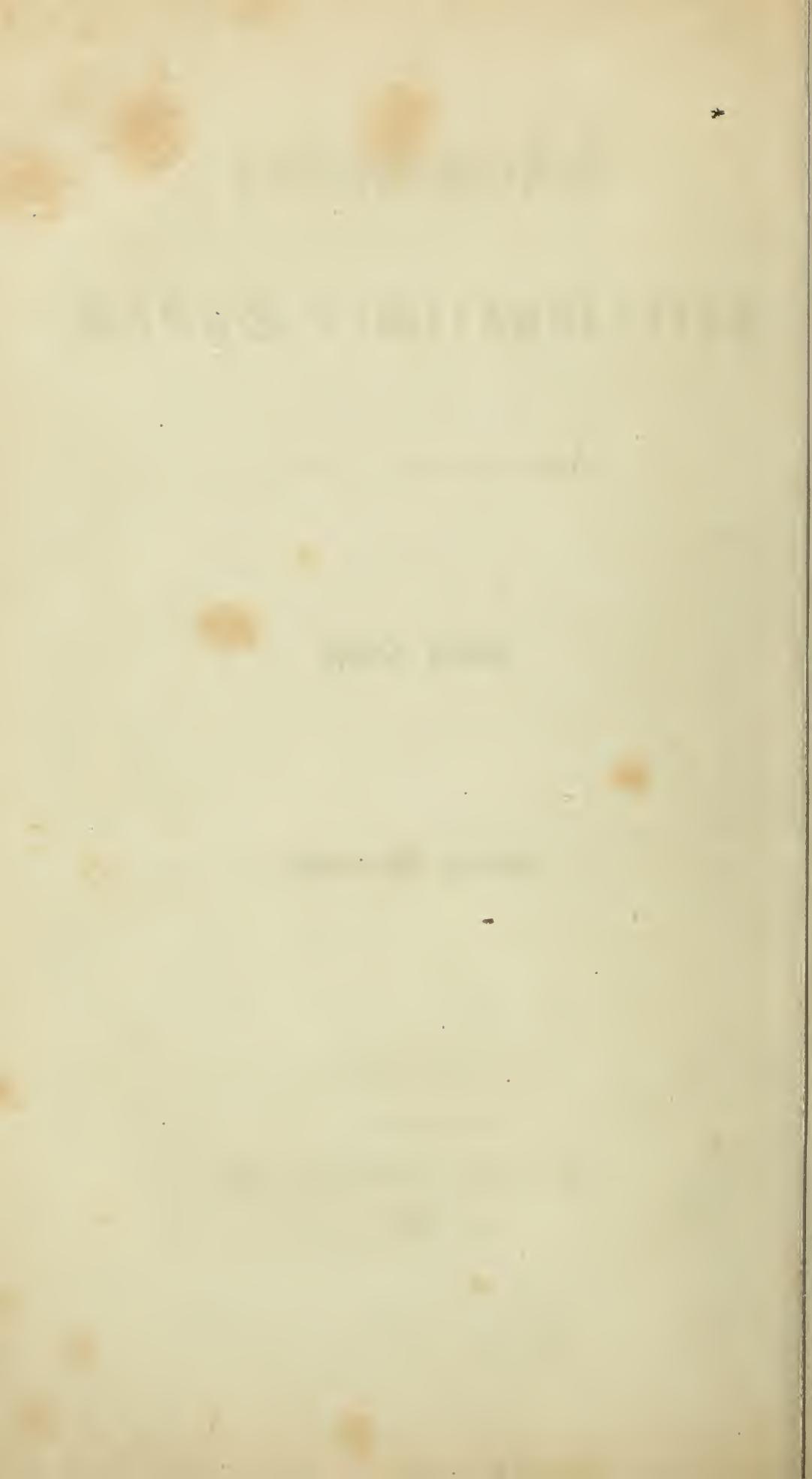
(Gekrönte Preisschrift.)



L e i p z i g ,

Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.

1857.



## Vorwort.

---

Gegenwärtigen ersten Versuch einer grösseren philosophischen Abhandlung würde der Verfasser, der ihn während seines Entstehens nur für eine ihn persönlich fördernde Übung und Geistesprobe ansah, nicht für die Öffentlichkeit bestimmt haben, wenn nicht das Urtheil des Tribunals, dem seine Schrift vorgelegen, ihn dazu ermuthigt und ihn überzeugt hätte, daß seine Arbeit auch ihrerseits in die Geschichte des behandelten Gegenstandes einzugreifen nicht ganz unsfähig sei. Nur diese Überzeugung, im Verein mit der andern, daß zu einer unparteiischen Beurtheilung der Schopenhauer'schen Philosophie in unseren Tagen alle Bedingungen erfüllt seien, konnte das Wagniß eines solchen Schrittes gegenüber der billigen Forderung, daß jede Schrift in ihrer Zeit eine triftige Veranlassung für ihr Erscheinen finden müsse, hinlänglich rechtfertigen.

Nur wer bereits vorhandene Kritiken jener Philosophie für unbedingt zutreffend und ausreichend, oder wer das lange an ihr geübte Ignoriren für die beste Kritik hielte, könnte die historische Veranlassung uns bestreiten wollen. Ich kann nun nicht leugnen, daß ich bei allem Bemühen gerecht zu sein, selbst in den Fall gekommen bin, das eigentliche Verdienst Schopenhauers für die Auffindung philosophischer Wahrheit sehr gering anschlagen zu müssen, ja daß ich, aufrichtig gesagt, ein solches Verdienst, durch welches

wir in der Geschichte der Philosophie mit dem Namen Schopenhauer ein Stadium des Fortschritts bezeichnen könnten, gar nicht erkenne, und alles Lobenswerthe, was ich an diesem immerhin geistvollen und imponirenden Manne finde, ihm mehr als Schriftsteller, denn als Philosophen zurechnen muß. Allein eben der Umstand, daß wir bei diesem Denker zu einer solchen Unterscheidung mehr wie bei jedem anderen gezwungen sind, und die Befürchtung sowol als die bereits gemachte Erfahrung der Irrthümer und Ungerechtigkeiten, welche unvermeidlich dem Mangel solcher Unterscheidung nachfolgen, ruft die philosophische Kritik zu einer unbesangenen Prüfung auf. Mehr wie ein anderer Philosoph nöthigt uns Schopenhauer, uns genau Rechenschaft zu geben über die Beschaffenheit und den Werth des unmittelbaren Eindrucks, den wir von der Lectüre seiner Schriften und namentlich derjenigen, welche jedem Einzelnen zufällig zuerst in die Hände fiel, mit hinwegnahmen, und uns wohl zu hüten, von einer nicht eben ästhetischen, aber doch bellettristischen Zauberkraft uns verstricken, oder von einer gewinnenden und Vertrauen erweckenden Festigkeit und einem überlegen scheinenden Freimuth uns einschüchtern zu lassen. Nicht Jedem, der sich im Bedürfniß einer universalen Weltanschauung an eine vorhandene Philosophie bekennend anschließt, kann zugemuthet werden, daß er sie völlig von Neuem producirt und vollständig durch eigenes Denken sich gerechtsertigt habe; es wird vielmehr ein irgendwie entstandenes sittliches Vertrauen in den meisten Fällen die Wahl des Meisters bedingen. Je mehr wir daher auf der einen Seite Schopenhauern eine Kraft anzulocken, auf der andern unserer Zeit eine Neigung, gerade von Schopenhauerischer Einwirkungsweise sich bestimmen zu lassen, zutrauen müssen: um so größer wird hier die Verpflichtung, sittliche und theoretische Berechtigung jenes Vertrauens zu untersuchen. Unerlässlich ist es dabei, die geschichtliche Stellung unsers Philosophen zu Vorgängern und Zeitgenossen in Betracht zu ziehen; denn gerade durch

Abweisung der Prioritätsfrage und überlauten Versicherungen ihres Meisters Gehör gebend sind Anhänger Schopenhauers dahin gelangt, Werth und Verdienst der übrigen Philosophien unsers Jahrhunderts gänzlich zu verkennen, sich ihrem Einflusse prinzipiell zu entziehen, und Schopenhauern wie einen Riesen allen gleichzeitigen Denkern gegenüberzustellen, welche er wohl berechtigt sei, mit „edler Rücksichtslosigkeit“ zu behandeln. Auf solchem Wege muß es dahin kommen, daß sich, tief unter den gegenwärtigen Vertretern jener Philosophie, eine niedere Schicht von Anhängern bildet, die sich des Namens Schopenhauer nur noch bedient, um über Welt, Menschen und unverstandene Philosophen, die längst unbequem, aber doch bisher noch geachtet waren, ungestraft schimpfen, durch Nachweisung kleiner Verstöße gegen empirische Wissenschaften sie ein- für allemal abtun<sup>\*)</sup> und sich selbst mit ihren Zeitgenossen als die wahrhaftesten weltgeschichtlichen Genien anpreisen zu dürfen. Es scheint mir aber einer Nation nichts Schlimmeres begegnen zu können, als daß ihr der Cultus des Genius abhanden kommt, das Große ihr klein und das Kleine groß erscheint. Sollte uns eine Zeit nahen, in welcher Verleumdungen, Beschimpfungen und eigensüchtige Verkennungen der Männer, denen ganze Generationen ihre höchste und edelste Begeisterung verdanken, allgemein ohne sittliche Entrüstung, ja mit Beifall gelesen werden; auch wenn erkannt wird, daß auf Seiten des Beschimpfenden selbst der Anlaß zum Danke nicht geringer war; auch wenn zugestanden werden muß, daß in den meisten Fällen derselbe Grund des Tadels und der Creiserung bei dem Tadelnden wie bei dem Getadelten sich vorsand und der Pfeil des Schützen sich daher gegen diesen selbst kehrte: dann müßte ein besonnener Geschichtsmann diese Epoche von dem Bekanntwerden der Schriften Schopenhauers datiren.

---

<sup>\*)</sup> Wie es Schopenhauer selbst mit Hegel macht; Verr. zur 2. Abhdg der Ethik.

Um so mehr, da ich diese Überzeugung hege, wird es hoffentlich anerkannt werden, daß mich in der Prüfung der theoretischen Stichhaltigkeit der in Rede stehenden Philosophie keine Parteilichkeit geleitet hat. Ich weiß mich frei von „Absichten“, die die „Einsichten“ hätten versperren können, sowie ich auch die Vertretung eines bestimmten Standpunktes als Nebenzweck, die objective Abbildung und Charakterisirung des fraglichen Systems aber als Hauptzweck geachtet habe. Nicht, wieweit der Schriftsteller mit seinem zufälligen Kritiker übereinstimmt, macht seinen Werth aus, sondern, inwieweit und wie er seinen Inhalt aus sich selbst producirt hat.

Dass die einzige vollständige Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie (abgesehen von kürzeren Recensionen, Erwähnungen und historischen Darstellungen), die vor der Auffassung der meinigen erschienen ist, von gleichem Gesichtspuncke ausgegangen sei, möchte ich nicht behaupten. Ihr Verfasser, Adolph Cornill, betrachtet Sch. als Übergangsformation vom Idealismus zum Realismus und räumt ihm nach seiner Ansicht über die Weiterentwicklung der Philosophie eine für die nächste Zukunft nicht unbedeutende Stelle ein. Wiewol ich nun diesem Kritiker einen vorurtheilsfreien Blick durchaus nicht absprechen darf, zumal er meines Wissens der erste ist, der sich von der Unzählbarkeit der Sch.'schen Inconsequenzen überzeugt hat, und ihrer nicht wenige nachweist: so kann ich doch die Überschätzung des Werthes der besprochenen Philosophie nur dadurch erklärt finden, daß Herr Cornill diesen Werth noch zu sehr nach seiner theilweisen Übereinstimmung mit dem System bemüht. Da übrigens von ihm die Erkenntnistheorie Sch.'s in Schuß genommen wird, von mir die Naturphilosophie, so dürfte es einem Dritten wol möglich sein, beide Kritiken als einander ergänzende und für den Vergleich willkommene Gegenstücke zu betrachten.

Den zweiten Vorgänger habe ich ganz neuerlich in meinem

Freunde C. G. Bähr gesunden, dessen Schrift: Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet — um so mehr Anerkennung verdient, als die starke Hinneigung des Verfassers zu der besprochenen Weltanschauung wol eine sehr gelungene Darstellung derselben, durchaus aber keine besangene Kritik hat hervorbringen können. Ertheilt zwar noch die Meinung Anderer, daß das naturphilosophische Princip Schs ein völlig neuer Fund sei, der uns zu einem empirischen  $\text{ēr zai tār}$  verholzen habe, auch hat sich ihm eine nicht geringe Menge von Widersprüchen entzogen, deren er sich zum Theil selbst von Nenem schuldig zeigt: durch zwei Entgegnungen jedoch, die er Sch. macht und die er selbst nicht für so tiefgreifend halten mag als sie sind, hat er bezeugt, daß es auch dem ehrlichen und besonnenen Anhänger nicht möglich sei, ohne Modificationen sich zu Sch. zu bekennen. Durch die erste dieser Entgegnungen wird die objective Bedeutung des Objectseins für das Subject, also die reale Zweihheit von Object und Subject, für die Erkenntnißtheorie festgehalten; die zweite gibt zu, daß der „Wille“ Schopenhauers eigentlich kein Dingansich sei, als welches nur negativ erkannt werden könne, sondern ein empirisch Vorgefundenes. Hieraus erwachsen zwei Fragen, die ich dem Verfasser dieser Schrift zur Selbstbeantwortung anheim gebe: 1) wie ist es nun noch möglich, den Willen als  $\text{ēr zai tār}$  gelten zu lassen, ohne sich von der Empirie weg auf den Boden apriorischer Speculation zu begeben? 2) wie kann unter zugestandener Realität des Gegensatzes von Subject und Object noch die Rede sein von einer Idealität der Kategorien, da dieser Gegensatz selbst eine Zweihheit, also die Zahl, ein Außereinander, also den Raum, ein Nacheinander, also die Zeit, und ein Aufeinander, also die Causalität, in sich enthält? Es selbst zu ermessen, wieweit er namentlich durch diesen erkenntnißtheoretischen Einwand sich vom kritischen Idealismus und von Schopenhauer entfernt hat, daran ist

Herr Bähr durch den Mangel der Erkenntniß desjenigen Vorgangs, welchen wir das unendliche Urtheil nennen, verhindert worden, ein Mangel, der sich noch an anderen Partien seiner Schrift gerächt hat. Weder die Inconsequenz des Kriticismus in Aufstellung eines Dingesansich kann richtig eingesehen, noch die Frage nach Bildung der Begriffe aus der Anschauung kann irgendwie beantwortet werden, ohne den Act, in welchem die Vernunft das erkannte Object vom erkennenden Subject ablöst, als einen Act des der Vernunft inwohnenden Absoluten selbst zu erkennen. Im Übrigen nenne ich von Widersprüchen, welche Herr Bähr nicht gewahr worden, nur die völlige Unverträglichkeit der Ästhetik und Ethik mit der Metaphysik Schs., und die damit zusammenhängende Veränderung, welcher der Begriff des „Willens“ fortwährend unterliegt. Ich darf in Bezug hierauf auf den Inhalt meiner Schrift verweisen. —

Zum Schluß bemerke ich, daß ich mich zur Abkürzung der häufigen Citate folgender Chiffren bedient habe:

- G. bedeutet: Über die vierfache Wurzel des Sages vom zureichenden Grunde. 2. Aufl. 1847.
- W. bedeutet: Die Welt als Wille und Vorstellung. 2 Bde. 2. Aufl. 1844.
- F. bedeutet: Über das Sehen und die Farben. 2. deutsche Ausg. 1854.
- N. " " Über den Willen in der Natur. 2. Aufl. 1854.
- E. " " Die beiden Grundprobleme der Ethik. Hsggeb. 1841.
- P. " " Parerga und Paralipomena. 2 Bde. 1851.

Dresden, im Februar 1857.

Der Verfasser.

## Einleitung.

Der kritischen Besprechung eines philosophischen Systems stehen zwei Wege offen, unter denen sie nach Maßgabe des Ziels, das ihr die Beschaffenheit des fraglichen Systems vorstellt, entweder zu wählen, oder die sie möglichst gleichzeitig zu betreten hat. Das System gehöre einer Entwickelungsstufe des menschlichen Geistes an, die der Gegenwart völlig fremd geworden für eine überwundene gilt — so ist die Kritik historisch, d. h. sie hat nur die Möglichkeit oder Nothwendigkeit solcher philosophischer Anschauungen aus geschichtlichen Umständen zu erklären. Oder das Interesse an Wahrheit und Unwahrheit des Systems fällt unter die Zeitfragen: so wird von der Kritik gefordert werden, daß sie den Anspruch genau prüfe, den jeder einzelne Satz auf Wahrheit machen darf, und die Berechtigung untersuche, die er im System hat. Dann ist sie disputirende Kritik.

Kein System möchte so sehr die Vereinigung beider Methoden nöthig machen, als das vorliegende, indem es einerseits von mehreren Anhängern auf das eifrigste der Gegenwart als Wahrheit angeboten, vom Meister selbst als Philosophie der fernsten Zukunft gepriesen, andererseits von Gegnern, und wie mir scheint imbesangenen Beurtheilern, auf eine bestimmte Stelle in der Vergangenheit gewiesen wird. Hinde ich mich nun geneigt, an die letzteren mich anzuschließen, so scheint aus dem ersterwähnten Umstände doch die Forderung zu erwachsen, daß der disputirenden Kritik das Übergewicht zufalle, die historische aber sich nur beihergehend verhalte, um die Resultate jener, wie die ganze Existenz eines solchen Systems, in ihrer geschichtlichen Möglichkeit zu erkennen.

Kurz und nur ganz im Allgemeinen sei daher die geschichtliche Stellung Schopenhauers vorausbetrachtet, in der Hoffnung, daß das vorläufig nur Behauptete durch alles Weitere sich bestätigen werde.

Schopenhauers Hauptwerk (W.), das im J. 1818 bereits geschrieben war und von dessen Standpunkte auch die jüngsten Schriften des Verf. nicht abweichen, war schon bei seinem Erscheinen hinter dem unaufhaltsamen Fortgange der philosophischen Wissenschaft zurückgeblieben. Die Philosophie, welche es enthält und die von der ersten, grundlegenden Schrift (G.) nur vorbereitet, von den späteren ergänzt und befestigt wird, hat weder Hegel, noch Schleiermacher, noch Herbart an sich erlebt, ja selbst dem Einflusse Schelling's, der nicht zu verkennen ist, hat schnöde Abweisung aller echten Speculation und Lust, originell zu sein, den besten Theil seiner Macht entwendet. Es ist dagegen, m. E., eines der Stadien Fichtescher Philosophie, das sich vollständiger, und zwar nicht nur in erkenntnistheoretischer, sondern auch in metaphysischer Beziehung, in Sch's Systeme abspiegelt. Ethisches freilich, und Ästhetisches, in welchen beiden Gebieten Sch. am meisten isolirt stehen möchte, ziehen wir hier nicht in Betracht; beides verhält sich, was auch der Autor sagen möge, doch nur accidentell und äußerlich zum eigentlichen Körper seines Systems, und so viel er in Betracht dieses letzten Fichten, so viel verdankt er für jene beiden Gebiete theils dem Platon und Kanten, theils der in der Zeit seiner größten Productivität bekannten Sanskritliteratur, die er mit um so größerer Beschiedigung heranzieht, als die indische Religion auch für Erkenntnistheorie und Metaphysik ihm willkommene Übereinstimmung entgegenbringt.

Fichte hat nach allgemeiner Annahme eine Veränderung seiner Philosophie erlebt; nur wieweit sich dieselbe erstreckt habe, ist streitig. Unleugbar ist die Verschiedenheit des stylistischen, also ästhetischen Gepräges seiner Schriften vor und nach der Krisis, was zum wenigsten einen Wechsel in der Methode des Philosophirens bekundet. Das Jahr 1800 mit der Schrift über die Bestimmung des Menschen bildet den Wendepunct. Man würde sich aber m. E. sehr täuschen, wenn man diesen Umschwung nur in Bezug auf Fich-

tes Leben und Fichtes philosophische Erkenntniß für bedeutend halten wollte. Wie es wol kommen mag, daß die Grenzlinie eines Breiten- oder Längengrades eine Stadt in zwei Hälften sondert, so ist die Grenzlinie zweier Zeiträume der Geschichte der Philosophie durch Fichtes Leben gezogen. Ich bin geneigt, unmittelbar nach dem Jahre 1800 die zweite Periode der Geschichte neuester Philosophie beginnen zu lassen, in deren Mitte wir stehen und deren Vorgängerin die Zeit von Bacon oder Cartesius bis zu jener Schrift Fichtes umfaßt. Zur Kennzeichnung beider Perioden diene mir Schopenhauers Unterscheidung *discursiver* und *intuitiver* Erkenntniß, welche letztere er als Vorzug des Genies preist, oder der Gegensatz rationalistischer und illuministischer Methode, deren beider Berechtigung er keineswegs verkennt (P. II, §. 10). Letztere, sagt er, sei immer eingetreten, wenn der Nationalismus ein Stadium durchlaufen habe, ohne sein Ziel zu erreichen. Die Philosophie des 17. und 18. Jahrh. war, mit Ausnahme einzelner zurücktretender oder verzeitigte Erscheinungen, rationalistisch. Sie verfuhr mit dem Verstände, analytisch, am liebsten in strenger Schlussform, möglichst ohne Hypothesen: *dogmatisch* auf der einen Seite, mit mathematischer Methode, auf solchem Wege die absolute Wahrheit zweifellos zu erlangen hoffend, endigend in *Mondismus*; *kritisch* auf der andern Seite, mehr in empirisch beobachtender aber doch auch demonstrativer Weise, bald die objective Zuständigkeit der Sinne allein, bald die der Vernunft, dann die jedweden Erkenntnißorganes leugnend und alle Erkenntniß auf subjective zurückführend, endend, da der absolute *Skepticismus*, die eigentliche Consequenz, als ein unmöglichster Standpunkt schnell vorübergehen mußte, in *subjectivem Idealismus*. Dieser, das Endresultat der ganzen Periode und in der That eine Vereinigung beider Richtungen derselben, der dogmatistischen und der skeptischen oder kritischen, deren jede einzeln vorher zerstört worden, stellte zwar als *Akademismus* zunächst unerfüllbare Ansforderungen an das Denken, enthielt aber so befriedigende und lebenskräftige Elemente, namentlich ethischerseits, daß er für diese letzteren, an denen er fest hielt, bald seine metaphysischen Voraussetzungen nicht mehr für zureichend finden, sondern sie für einseitig und ergänzungsbedürftig erkennen

mußte. So wurde aus dem subjectiven Idealismus ein, gleichfalls subjectiver, Ideal-Realismus, der nunmehr auch auf die Ethik zurückwirkte, die Moralität zur Religiosität erhebend. Ehe sich dieser Umschwung vollendete, sollte jedoch auch die Wissenschaftslehre erfahren, daß ihre demonstrative Methode mit Skepticismus ende, und mußte es erfahren, ehe sie die Methode des neuen Zeitraums an sich riß; allein, schon unter Vorahnung dieses neuen, illuministischen, Erkenntnisprincipes, verklärt sie die Skepsis zum praktischen Glauben. Jene Erfahrung und diese Verklärung enthält Fichtes Schrift über die Bestimmung des Menschen, deren erster Theil „Zweifel“ dem alten Dogmatismus, deren zweiter „Wissen“ dem neuen idealistischen Dogmatismus das Gebiet entreißt, das der dritte dem „Glauben“ allein zu vindicare vermag, zu welchem der Inhalt des zweiten Theiles sich höchstens als  $\pi\alpha\delta\alpha\gamma\omega\gamma\circ\delta$  verhalten kann. Diesen untergeordneten Dienst soll fortan die rationalistische Methode noch verrichten; sie soll sich vor den Augen der Denkenden selbst verzehren, um durch den horror vacui ihren polaren Gegensatz, in Gestalt der intuitiven oder illuministischen Methode, hervorzurufen.

Schelling war bis um 1796 Anhänger der Wissenschaftslehre gewesen; schon das Jahr 1797 aber offenbarte ihn durch die Ideen zu einer Philosophie der Natur als eigentlichen Beginner der neuen Periode der Geschichte der Philosophie. Er ist dies freilich nach äußerlicher chronologischer Berechnung. Damit müßten aber auch F. Schlegel und Schleiermacher, der mit den „Reden“ (1799) die Anschauungsphilosophie anticipirt, vor Fichtes veränderter Lehre genannt werden\*). Allein die Blüthezeit und der vollendetste Ausdruck der Eigenart dieser drei Männer, wie ihre voll hervortretende Wirksamkeit, fällt nach Fichtes Krisis, ja tritt bei Schelling ganz ausdrücklich nach Fichtes Weggange von Jena ein; und mag sogar der junge Schüler nicht ohne Schuld sein an der Umgestaltung der Philosophie seines Meisters, so muß doch, innerlich angesehen, diese letztere als vorhergängig betrachtet werden dem Identitätsystem als der nothwendigen Weiterbildung und

---

\*) Wie es in Bezug auf F. Schlegel bei Erdmann geschieht, Entwickl. d. dtsh. Spec. s. Kant I. Thl. am Schluß.

Ergänzung des Ideal-Realismus zum Real-Idealismus. Schon aber die Nothwendigkeit eines solchen Doppelnamens bezeugt die Zugehörigkeit der späteren Fichteschen Philosophie zur Periode der Gegenwart, die wir selbst im weitern Sinne als Periode der Identitätsphilosophie bezeichnen können, wiewol diese ihren eigentlich classischen Ausdruck erst in Schellings Schriften (bis zum Jahre 1809) gefunden hat. Auch Fichte nämlich stellt nach 1800 ein Prinzip der Identität an die Spitze, eine Idee des Absoluten, die er auch mit dem Namen des allgemeinen Seins, das sein Dasein im Wissen hat, oder der Vernunft, des Lebens, des Lichts, endlich mit dem Namen Gottes belegt. Es ist die Identität des Objectes und Subjectes, des Seins und Denkens, des Realen und Idealen, von welcher er in synthetischer Methode ausgeht, nur ist diese Identität noch durch ein einseitiges Aufgeben des Objectes, des Seins, des Realen an das Subject, das Denken, das Ideale erreicht. Treffend hat Erdmann (Entwickl. d. dtch. Spec. s. Kant, II. Thl.) dieses Verhältniß dadurch bezeichnet, daß er die veränderte Fichtesche Lehre zwar unter dem Titel „das Identitätssystem“ mit aufführt, aber nichtsdestoweniger diesen Namen ausschließlich der Schellingschen Philosophie zweiter Gestaltung beilegt. Auch ist ihm im Allgemeinen nicht entgangen, daß die Bestimmung des Menschen den Übergang bildet\*), was sich durch Stylistisches wie Sachliches genau nachweisen läßt und sich im Verlaufe des Nachfolgenden gelegentlich öfter bestätigen wird. Diese Schrift gehört in der That keiner beider Perioden an, weil jeder von beiden. Auf sie folgen die verschiedenen, einander ablösenden, neuen Darstellungen der Wissenschaftslehre und Vorlesungen über dieselbe, in immer steigendem Schwunge, der in der Anweisung zum seligen Leben einen vollendet hymnischen Ausdruck gewonnen hat.

Soll die dargestalt angetretene Periode im Allgemeinen charakterisiert werden, so hängt zunächst mit der anschauenden und demnach synthetischen Methode zusammen, daß die (scheinbare) Voransetzungslösigkeit der bisherigen Philosophie mit Bewußtsein aufgegeben ist. Ein Urprincip wird mit Begeisterung erschaut, von

\*) Erdmann a. a. O. I, S. 587 f.

dessen Wahrheit man nicht sowol durch stringente Schlüsse als durch die Aussicht überzeugt worden ist, welche es auf eine systematische Totalerkenntniß der Welt mit Einem Male eröffnet und durch welche es im Gemüthe des Forschenden mehr, als bei dessen Vernunft, die vorläufig zurückgeschoben ist, den unmittelbarsten Wiederklang findet. Dieses Urprincip, Gott, das Absolute, die absolute Idee, erhebt materialiter über Mechanismus, Atomismus, wie über den spröden Dualismus von Materie und Geist, Realism und Idealism, formaliter über Skepticismus, Kriticismus, über den starren Gegensatz des Denkens und Seins, des Subjects und Objects. Jedes Paar von Gegensätzen in höherer Einheit zu versöhnen, wird Maxime. So wird die Einheit, Identität der Formen und Gesetze des Denkens und Seins unmittelbar gesetzt, gesetzt, weil man sie setzen mußte, weil man erkannt hatte, daß sie schon stillschweigend gesetzt sein mußte, ehe sie gesetzt werden, ja auch, ehe sie gelehnt werden konnte. Jeder Zweifel an Zuständigkeit der menschlichen Erkenntniß oder jede Beschränkung derselben erscheint nunmehr thöricht; denn es ist kein Unterschied mehr zwischen solchem Zweifler und Kritiker und einem Menschen, der da sagt, er könne nicht reden. Innere Erfahrung und nichts weiter ist der Quell aller dieser Einsichten; aus dem durch sie gewonnenen Urprinciple alle weiteren philosophischen Erkenntnisse mit Consequenz hervorgehen zu lassen und auf solche Weise die Empirie in ihrer ganzen Ausdehnung für systematische Wissenschaft zu erobern, ist nunmehr Aufgabe der Philosophie, deren Begriff mit dem der Wissenschaft völlig zusammenfällt. Erst zu dieser consequenten Durchführung des Systems bedarf es wieder der Vernunft, welche allein über die Gegensätze zu erheben vermag, in denen der endliche Verstand verbleibt. Jetzt erst gibt es philosophische Systeme; denn der Begriff des Organismus ist der Wissenschaft gewonnen. Was Wunder, daß die Entdeckung eines so fruchtbaren Princips Meister und Schüler mit der überschwänglichsten, aber zugleich edelsten Begeisterung erfüllte\*)? Was Wunder, daß die Philosophie, nachdem sie, ihre

---

\*) Eine Begeisterung, die Schopenhauer als Unehrlichkeit, Charlatanerie, Windbuntelei, widrigfüßliches gottseliges Gefasel u. s. w. zu bezeichnen pflegt.

materiell unendlich wichtigen Leistungen in allen Ehren, formell doch lange einem trockenen, lateinischen, Pedantismus unterlegen, jetzt freier ihre Flügel schwang, und wol gar ihr Schulpferd in einen Pegasus umzuwandeln trachtete? War doch der Pegasus nicht ohne Schuld an dem ganzen Umschwunge; denn wer will leugnen, daß unsre literarische Genieperiode, die dieser philosophischen um wenige Jahrzehnte vorausging, im Grunde ihre Mutter ist? Die Monologe des Faust, nebst Schülerseene und Hexenküche, haben zu jener Umwandlung viel mehr geholfen, als Fichtes Verfehlung am kursächsischen Hofe. Wie endlich die Erscheinungen der Romantik, der Neigung zu Katholicismus und Mittelalter, des Unterganges des theologischen Nationalismus und des Wiederauflebens seines diametralen Gegensatzes, sowie der Gefühlstheologie und Mystik, mit der bezeichneten neuen Strömung aufs engste zusammenhängen, ist ebenso leicht zu erkennen.

Fichte, Schelling und Schleiermacher haben den Übergang in sich erlebt, ja selbst mitveranlaßt. Schopenhauer dagegen, und dies ist die Ansicht über ihn, welche alles Nachfolgende erhärten soll, ist im Übergange selbst stehen geblieben; sein Standpunkt schließt sich zunächst an den der Schrift Fichtes „über die Bestimmung des Menschen“ an. Seine Philosophie steht auf der Kante des Überganges vom 18. ins 19. Jahrh., daher ihr fortwährendes Oscilliren, das von dem allgemeinsten hiatus aus das ganze System in großen, kleinen und kleinsten Widersprüchen durchzittert. Einen widerspruchsvollern Philosophen wird man kaum finden. Dagegen weisen: die Art, wie er zum Dingansich kommt, seine Lehre vom Willen und dessen Objectivationen, die er in der Natur, nicht aber in der Geschichte verfolgt, während von Fichte das Umgekehrte gilt, weisen seine Bevorzugung der Intuition, sein Kunstinteresse und seine Berufung auf Dichter, seine Hochstellung der Musik nach Weise der Romantiker, seine Schätzung des Katholicismus wie der Askese, ja seine Liebe zum Wunderbaren und das Bestreben, das Factische aus den Arsenalen des Überglaubens zu retten, weist endlich sein eigner mehr belletristischer als wissenschaftlicher, in negativem Interesse oft launiger und launischer, nicht selten sehr witziger, Aus-

druck und Styl — verkündigend auf die Erscheinungen hin\*), die wir vorhin als die für unsre Periode charakteristischen bezeichnet haben. Dies das allgemeine Urtheil, das sich nunmehr für die einzelnen Theile des Systems bestätigen soll.

## I. Logik.

Das Bedürfniß eines πον στῶμεν, von welchem aus sich streiten lasse, eines Kriteriums der Wahrheit, das als Maßstab an die vorliegenden Philosopheme gelegt werden könne, erheischt es, daß wir zunächst uns erkundigen, was Sch. unter Wahrheit verstehe, was er für das Kriterium derselben halte und welchelei Wahrheit er überhaupt darbieten wolle. Wir werden uns daher an die Lehre vom zureichenden Grunde des Erkennens zuerst wenden müssen, wiewol Sch. diesem in seiner grundlegenden Schrift (G.) unter den vier Arten des Grundes die zweite Stelle, für systematische Ordnung aber (§. 46) die vierte Stelle anweist. Wir nehmen hinzu, was andere Schriften Schs für den gegenwärtigen Zweck noch darbieten (namentlich W.). —

Wahr ist das von der Vernunft richtig Erkannte, d. i. ein Urtheil, welches Grund hat. Wahr ist, was dem Satz vom Grunde als Erkenntnisgrunde entspricht (G. S. 69). „Die materielle oder absolute Wahrheit aber ist zulegt immer doch nur das Verhältniß zwischen einem Urtheil und einer Anschauung, also zwischen der abstracten und der anschaulichen Vorstellung“. „In der Übereinstimmung der Begriffe, also der abstracten Vorstellungen, mit dem in der anschaulichen Vorstellung Gegebenen, besteht die Wahrheit“ (W. II, S. 103). Sie ist empirisch oder material, wenn sich das Urtheil auf eine vorgestellte Anschauung gründet, also unmittelbar auf die Erfahrung; sie ist logisch oder formal, wenn

\*) Verkündigend, trotzdem daß diese Erscheinungen Schopenhauern bereits 1818 im Rücken lagen — weil seine Schriften nicht den vollen Eindruck derselben erfahren haben, sondern sich faktisch (nicht chronologisch) wirklich nur wie Vorboten dazu ausnehmen.

ein Urtheil ein andres Urtheil zum Grund hat, welches auch materiell wahr ist, sobald es der Obersatz ist. Der Schluß nämlich ist die Vergleichung jener zwei Urtheile; schließen ist das eigenthümliche Geschäft der Vernunft. Die Wahrheit ist transzendentale, wenn das Urtheil als ein synthetisches a priori auf den apriorischen Formen der Sinnlichkeit ruht. Endlich ist sie metalogisch, wenn sich das Urtheil aus den formalen Denkgesetzen der Vernunft unmittelbar ergibt; solcher Urtheile sind nur vier: 1) ein Subject ist = der Summe seiner Prädicate (Satz der Identität), 2) einem Subjecte kann ein Prädicat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden (Satz des Widerspruchs), 3) von jeden zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten muß jedem Subject eines zukommen (Satz vom aussgeschlossenen Dritten), 4) die Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm als seinen zureichenden Grund (G. §. 29—33). Die drei ersten dieser Gesetze lassen sich auf den Satz vom aussgeschlossenen Dritten zurückführen; was diesem genügt, ist denkbar, was dem Satz vom Grunde, wahr (W. II, S. 103). Nicht diese vier Denkgesetze (denn der Satz vom Grunde ist von den übrigen drei metalogischen Wahrheiten verschieden), wol aber die aufgestellten vier Classen von Wahrheit sind Modificationen des Erkenntnißgrundes. Dieser selbst ist, wie der Satz vom Grunde überhaupt, unbeweisbar (§. 14). Während Verde- und Seinsgrund (über welche unten) series in infinitum bilden, führt der Erkenntnißgrund immer auf einen Obersatz zurück, der eine empirische, transzendentale oder metalogische Wahrheit enthält; die Reihe der Erkenntnißgründe schließt mit einem Begriff, der seinen Grund in der anschaulichen Erkenntniß hat; denn die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anschaulichen als ihrem Grunde des Erkennens. —

Schon in diesen Rudimenten der philosophischen Erkenntniß zeigt sich uns, wenigstens in thesi, das Schwanken zwischen demonstrativer und anschaulicher Methode, welcher letzteren in praxi entschieden der Vorzug gegeben wird: „Meine Sätze beruhen meistens nicht auf Schlusketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst. Die Consequenz dessen ist die natürliche Übereinstimmung der Sätze, denen dieselbe intuitive Erkenntniß zum Grunde liegt“ (P. I, S. 122) — und welche Sch. sogar der Mathematik als Beweismethode empfiehlt (G. §. 39). Damit stimmt obige Erklärung der absoluten Wahrheit, wie die Unterordnung der logischen unter dieselbe; damit stimmt die Bemerkung, daß alles

Operiren mit dem Erkenntnißgrunde in einem empirischen, transzendentalen oder metalogischen Obersaße ende; denn auch die transzendentale und, wenn man Schopenhauern in der Herabsetzung der *Abstracta* zu blosen Abbreviaturen der Anschauung (W. I, §. 9) folgen will (so daß dann nichts *a priori* Vorhandenes abstrakter Begriff sein kann), auch die metalogische Wahrheit ist eine anschauliche, ja beide sind es, die nach Kant mit volliger Übereinstimmung Schs alle empirisch-an anschauliche Wahrheit allererst möglich machen. Der Saß vom Grunde muß zu diesen „unbeweisbaren“ Anschauungen *a priori* gehören, und vom Erkenntnißgrunde sind jene vier Arten der Wahrheit nur Modificationen. Nur die logische Wahrheit ist die abgeleitete, secundäre, insofern sie aus den unbeweisbaren Anschauungen vermöge einer derselben, des Saßes vom Erkenntnißgrunde, schlusweise folgert. — Wurde aber nicht auch wahr schlecht-hin das genannt, was dem Saße vom Erkenntnißgrunde entspricht? Wurden nicht ferner, trotzdem daß alle vier Classen der Wahrheit Modificationen des Saßes vom Erkenntnißgrunde sein sollen, die drei übrigen metalogischen Denkgesetze vom vierten scharf unterschieden, ja nur dem aus dem letztern abgeleiteten Urtheile das Prädicat der Wahrheit ertheilt, während jene nur über Denkbarkeit entscheiden? Hierzu kommt, daß die transzendentale und metalogische Wahrheit, deren innern Gehalt analytisch zu entwickeln nur das eigentliche Geschäft der logischen Wahrheit sein kann, der empirischen Anschauung erst die nothwendigen Formen liefern, ja, wie wir sehen werden, äußere und innere Erfahrung erst bilden helfen, also jede empirische oder materielle Wahrheit allererst möglich machen. Sind sie nun selbst nur transzental und metalogisch wahr (d. h. denn doch nur von subjectiver oder immaterialer Geltung; vgl. P. I, S. 191): wie mag dann jener durch sie erst ermöglichten und von ihren Formen beherrschten Wahrheit das Prädicat der absoluten zukommen? Sollte nicht vielmehr, da die logische in der metalogischen, die empirische in der transzendentalen wesentlich aufgeht, das Endresultat sein: es gibt keine absolute, also keine von Unwahrheit völlig reine, d. i. eben keine Wahrheit? Und so steht es auch.

W. I, §. 14: Anschauung, theils reine a priori, theils empirische, ist Quelle aller Wahrheit und Grundlage aller Wissenschaft, die Logik ausgenommen\*). Alle letzte Evidenz ist eine anschauliche. Demnach ist sie entweder eine empirische, oder aber auf die Anschauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründete: in beiden Fällen liest sie daher nur immanente, nicht transscendente Erkenntniß (S. 75). P. I, S. 121: „Man könnte mein System bezeichnen als immanenten Dogmatismus: denn seine Lehrsätze sind zwar dogmatisch, gehen jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus, sondern erklären bloß, was diese sei, indem sie dieselbe in ihre letzten Bestandtheile zerlegen“. „Meine Philosophie hebt mit dem Satze an, daß es allein in der Welt und unter Voraussetzung derselben Gründe und Folgen gebe, indem der Satz vom Grunde in seinen vier Gestaltungen (also inel. Erkenntnißgrund!) bloß die allgemeinste Form des Intellekts sei, in diesem aber allein, als dem wahren locus mundi, die objective Welt darstelle“. (Wir sehen, daß obige Exception der Logik nicht nachwirkt.) W. II, S. 185: „Die Metaphysik geht über die Erscheinung, d. i. die Natur, hinaus zu dem in oder hinter ihr Verborgenen, es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immer immanent und wird nicht transscendent“. (Dasselbe enthält die „Epiphilosophie“ W. II, Cap. 50.)

Es scheint also, daß wir für die Erkenntniß der Dinge an sich, wenn wir irgend verstehen, was es heiße an sich sein, von Sch. nichts zu hoffen haben; ist er doch hoher Verehrer und Anhänger Kants: wie natürlich, daß er, dem Meister folgend, das Ding-an-sich = x sieht! Das Spätere wird lehren, ob er sich darin treu geblieben; für jetzt können wir nicht umhin, den Standpunkt der immanenten Erkenntniß ihm theoretisch streitig zu machen, vielleicht, daß er ihn in praxi selbst verlassen wird oder — schon verlassen hat. In der That, gleicht er nicht völlig dem Manne, der da sagt, er könne nicht reden? oder der mit einer Stimme, welche die aller Andern übertäubt, diesen zuruft, er scheine nur zu sprechen? Es

---

\*) Diese Exception widerspricht völlig der Ableitung der Logik aus dem Satz vom Grunde, welcher nach Obigem zu den reinen Anschauungen gehört; sie ist ein leises Gewahrwerden dessen, was die Kritik gegen diesen Standpunkt überhaupt einzuwenden haben wird.

kostet keine Mühe, sich aus der Lectüre Sch's solcher übertäubender Stimmen zu erinnern. Sein System schließt sich ja an die „Urreligionen“ an, die schon als solche Bewahrer der Wahrheit sind; es soll ja dereinst von Enkeln und Urenkeln allgemein bekannt werden! Soll ich diesen Widerspruch, der schon oben bei der Definition der Wahrheit ans Licht trat, der allem Kritisimus und Skepticismus unvermeidlich anhängt, auf kurzen Ausdruck bringen, so lautet er: „unser System kann, wie die Wissenschaft überhaupt, nur immanente Wahrheit liefern, d. h. nur Erscheinung oder Erfahrung erkennen, sie entziffern, auslegen, deuten u. s. w.; aber die Einsicht, daß sie dies kann, und nur dieses kann, diese Einsicht ist absolut wahr“. Nur durch diese letzte Einräumung kann sich der Kritisimus vom Skepticismus unterscheiden, welcher auch die Absolutheit dieser Einsicht leugnen würde, wie auch die objective Geltung dieser Leugnung et sic porro in infinitum bis zur Ankunft bei der *ἀπογία*, *ἐποχή* und *ἀταραξία*. Der Skepticismus nimmt die Mühe der Widerlegung selbst auf sich, er zerrinnt vor unsren Augen; ebenso wird der (falsche) Kritisimus verschwinden, wenn wir ihn auf Skepticismus zurückführen.

Der Satz vom Grunde in jeder seiner Gestaltungen ist eine subjective Erkenntnißform, die nur in der Welt der Erscheinungen von Geltung ist. Er ist zugleich die einzige Form, in welcher das Object für das Subject wird. Aber „kein Object ohne Subject“ ist der Grundsatz des Kritisimus (W. I, S. 488), welcher demnach, wie alle Erkenntniß, vom Satze des Grundes niemals loskommt. Verhält sich dies so, ist der Kritisimus wirklich in jeder seiner Erkenntnisse an den Satz vom Grunde gebunden und ist der Satz vom Grunde die einzige Form des Objects fürs Subject, aber keine anschließende Form: so hat sich offenbar auch der Kritisimus oder transscendentale Idealismus seine eigne Existenz mit diesen Behauptungen untergraben, und ich sehe nicht, wodurch er sich vom Skepticismus unterscheiden soll. Es ist also kein Wunder, daß sich Sch. vor dieser Consequenz zu wahren sucht, ebensowenig aber, daß er dies nur durch Widersprüche vermag. In der Kritik der Kan-tischen Philosophie ist er bemüht, den gesamten apriorischen Vernunftinhalt auf den Satz vom Grunde zu reduciren: es bedürfe

nicht des „complicirten Räderwerkes der Kategorien“, sie seien nur Analysen aus dem Satze vom Grunde und daher theils auf die metalogischen Gesetze, theils auf den Gaußalsatz zurückzuführen. Aber auch hier regt sich das Bedürfniß, von der unbedingten Herrschaft des Satzes vom Grunde loszukommen, indem sich immer wieder die Unterscheidung dieses letzteren von den übrigen metalogischen Gesetzen geltend macht. Sie war es, die uns schon vorhin ganz isolirt unter den übrigen Behauptungen begegnete, die aber nothwendig war, um überhaupt noch die Aufstellung eines Systemes zu rechtfertigen. Stand schlechterdings alle Erkenntniß unter dem Satze vom Grunde, so war bei der idealistischen Ansicht auch diese Ansicht selbst eine nur problematische u. s. f. ins Unendliche; um nun aber doch etwas behaupten zu können, wird eine Erkenntniß, die frei sei vom Satze des Grundes, trotz des sonstigen Idealismus, postulirt. Wie dieses Postulat zur Erkenntniß des Dingessansich und zu der unhaltbaren Voraussetzung der Ästhetik geführt hat, wird die Betrachtung des zweiten und dritten Theiles des Sch. schen Hauptwerkes lehren; für jetzt bleibt uns nur die Illusion zu zerstören, als seien die drei ersten metalogischen Gesetze etwas Anderes, als der Satz vom Erkenntnißgrunde, und für diesen Zweck haben wir, wie gezeigt, andre Aussprüche Schs auf unsrer Seite.

Was gehört dazu, fragen wir, daß ein Erkenntnißgrund ein zureichender sei? Das auf ihn bezogene Urtheil muß mit Nothwendigkeit aus ihm folgen; folgt es nur mit Wahrscheinlichkeit, so wird der Erkenntnißgrund zum bloßen Motiv, sofern er, noch mit andern Motiven verbunden, den Willen zur Annahme irgend eines Satzes, zum Glauben an denselben, bestimmt. Aber der Wille soll gar nicht ins Spiel kommen; ob er den Satz annehme oder nicht, soll gleichgültig sein; denn der Satz soll aus dem Grunde von selbst folgen, der Grund soll eben zureichend sein, so daß die Nichtannahme als bloßer Troß erscheint und der Wahrheit des Satzes keinen Eintrag thut. Soll nun der Satz aus dem Grunde vollständig und aus ihm allein, mit Nothwendigkeit folgen, daraus hervorgehen, so wird er wol, schon ehe er gefolgerter wurde, darin gelegen haben müssen. Mit andern Worten: ein zureichender Grund für irgend ein Urtheil ist nichts weiter,

als ein Begriff, in welchem das fragliche Urtheil bereits als Merkmal gesetzt ist. Der zureichende Erkenntnisgrund ist die Form der Analyse oder des Schlusses. Das kann Niemand klarer ausdrücken, als Sch. G. §.8: „In einem Begriffe sind alle seine wesentlichen Prädicate enthalten, implicite; daher sie, durch bloß analytische Urtheile, sich explicite aus ihm entwickeln lassen: die Summe dieser ist seine Definition. Diese ist daher von ihm selbst nicht dem Inhalte, sondern nur der Form nach verschieden; indem sie aus Urtheilen besteht, die alle in ihm mitgedacht sind, und daher in ihm ihren Erkenntnisgrund haben, sofern sie sein Wesen darlegen. Diese können demnach angesehen werden als die Folgen jenes Begriffs als ihres Grundes“. Dieser Satz, daß im Begriffe alle seine Prädicate enthalten sind, ist also die wahre Wurzel des Satzes vom Erkenntnisgrunde, oder vielmehr dieser Satz selbst; er ist aber auch der Satz der Identität, welcher bei Sch. lautet: ein Subject (eines Urtheils, d. i. ein Begriff) ist = der Summe seiner Prädicate; und daß dieser einer und derselbe ist mit dem Satze des Widerspruchs und dem vom ausgeschlossenen Dritten, bedarf als Schs eigne Überzeugung hier keines Beweises. Läßt sich aber Sch. durch das so eben Erörterte verleiten, auch den Satz der Identität und des Widerspruchs auf immanente Wahrheit zu beschränken, so werden wir ihn auffordern, auch die objective Gültigkeit dieser Behauptung selbst zu bezweifeln, d. h. einzuräumen, daß möglicherweise jener Satz auch transscendente Geltung habe, dann aber auch von diesem „möglicherweise“ das Gegentheil für möglich zu halten, und werden dieses Spiel fortsetzen bis zur *ἀτροπία*, *ἐποχή* und *ἀτραγασία*. Dies ist der gemeinsame Fehler Kants und Schopenhauers, daß sie, anstatt nur problematisch von der Subjectivität oder Objectivität der Erkenntnisformen zu sprechen und sich damit den Weg zum sichselbstvernichtenden Skepticismus als der einzigen Heilung offen zu halten, assertorisch die Subjectivität als ihre Überzeugung aussprechen. Es hat Sch. nicht gedient, daß Kant die Consequenz des Skepticismus vom Anevidemus Schulze gezogen war.

Dies ist nunmehr das gemeinsame *πονητό*, das ich für die weitere Kritik erobern wollte, die Anerkennung nämlich des Iden-

titätssatzes, und vorläufig nur dieses, als eines objectiv-gültigen Gesetzes der Wahrheit. Sie ist factisch geleistet, wie sie täglich und ständig von jedem Sprechenden oder auch nur Medi-tirenden geleistet wird; es gilt nur, sich auch in thesi zu ihr zu be-fennen. Die Wahrheit des Satzes lässt sich nicht erweisen, weil ihre Anerkennung allen Beweisformen unbewußt oder bewußt voraus-gehen muss; dennoch reicht es nicht hin, diesen Satz als ein Gesetz gelten zu lassen, über das wir Menschen nun einmal nicht hinaus-fönnen, und nun damit dogmatisch weiter zu operiren, auf die Gefahr hin, nur menschliche Weisheit zu erlangen; denn vor solchen Über-legungen hatte man schon längst damit operirt und ihr Resultat würde auf solchem Standpunkte nur wieder zu jenem regressus in infinitum führen; es reicht nicht hin, daran zu glauben (Fichte Best. d. M. S. 193. Ausg. Berlin 1800\*), um vorläufig nur im-manente Erkenntniß zu erreichen (Schopenhauer), dagegen aber ein zukünftiges Schauen hoffend (Fichte a. a. D. 266); denn es ist mindestens überflüssig, einen Willensentschluß auszusprechen zu etwas, das man nolens volens fortwährend thut und thun muß. Es gilt nur, die Erfahrung, die innere Erfahrung, zu ma-chen, daß das Denken mit absoluter Nothwendigkeit an gewisse aprio-ristische Gesetze und Formen der Möglichkeit, der Mög-lichkeit des Denkens wie des Seins, gebunden ist; es gilt, als Erfahrungssatz, der, unbeweisbar, aber um so sicherer aufweisbar, gewisser ist als jeder abgeleitete, festzustellen, daß die Vernunft im Besitze dieses absoluten Gehaltes ist, daß sie das Bewußtsein der absoluten Möglichkeit und Nothwendigkeit, des So- und Nichtan-dersseinkönness, in sich trägt. Selbst jede Frage, jeder Zweifel: könnte es nicht auch anders sein? könnte nicht auf andern Sternen der Identitätssatz ungültig sein? könnte uns Gott oder das Absolu-tum u. s. w. nicht täuschen? — jede solche Frage setzt für ihre eigne

\*) Daß dieser „Glaube“ bei Fichte ein vorwiegend praktischer ist, hat sei-nen Grund in Fichtes Ethik, an deren Stelle bei Sch. indische Elemente ge-treten sind, hindert aber nicht, diesen doch immer spektrischen Standpunkt Fich-tes für die Erkenntnistheorie mit dem Schopenhauers übereinstimmend zu finden.

Existenz jene Formen als objectivgiltige voraus. — Doch ich vergesse, daß ich nur erst für den Identitätsatz diese Anerkennung forderte. Ist sie aber gewährt, so schließen sich auch die übrigen metalogischen Denkgesetze an; denn sie sind, wie gezeigt, identisch mit jenem; und wird der Identitätssatz anerkannt, so erstreckt sich diese Anerkennung auch auf das durch ihn für identisch mit ihm Erkannte, und so wäre die objective oder absolute Giltigkeit des Satzes vom Grunde in Gestalt des Erkenntnisgrundes der erste Gewinn, den wir Sch. gegenüber streng festzuhalten haben. Wir können nunmehr in das System selbst eintreten und wenden uns zunächst zur Theorie der Vorstellung. —

G. §. 21. (Vgl. F.) Die Sinnesempfindung an sich ist ein ärmliches Ding; sie bleibt ein subjectiver Vorgang im Organismus, etwas Objectives liegt in keiner Empfindung. Sie liefert den rohen Stoff der Erkenntniß; aber eigentlich nur zwei Sinne, Gestalt und Gesicht, dienen der objectiven Anschauung. Die andern drei Sinne bleiben subjectiv; sie dienen nur, die Gegenwart schon bekannter Gegenstände anzukündigen. „Dennoch aber ist, was Gestalt und Gesicht liefern, noch keineswegs die Anschauung, sondern bloß der rohe Stoff dazu: denn in den Empfindungen der Sinne liegt so wenig die Anschauung, daß diese vielmehr noch gar keine Ähnlichkeit haben mit den Eigenschaften der Dinge, die mittels ihrer sich uns darstellen“. Was z. B. beim Sehen die Empfindung liefert, ist nichts weiter, als „eine mannichfaltige Affection der Retina, ganz ähnlich dem Anblitte einer Palette, mit vielerlei bunten Farbenflexen“. Außer den Farben hängen auch die Grade von Hell und Dunkel der Empfindung selbst an, oder vielmehr sind die Farben selbst solche Grade, durch Bruchzahlen genau bestimmbar (F.). Auch die Richtung, in der Objecte liegen, wird durch die Empfindung unmittelbar gegeben, nicht aber ihre Entfernung, noch ihr Ort. Zur Bestimmung der Entfernung dient der Schwinkel und der von beiden Augenaxen gebildete Winkel, ferner die Lustperspective. Der Eindruck auf der Retina erfolgt aber verkehrt, und bestände das Sehen im bloßen Empfinden, so würden wir den Eindruck des Gegenstandes verkehrt wahrnehmen. Ebenso wenig ist das Einfachsehen mit zwei Augen ein Werk der bloßen Empfindung. Die objective Anschauung, wie sie unsern Sinnen vorschwebt, wird vielmehr erst durch den Verstand, vermittelst seines einzigen Gesetzes, des Causalsatzes. Er faßt die Empfindung als Wirkung auf, die eine Ursache haben muß, und verseht diese vermittelst der Vorstellung äußerer Sinne (im Raume) außerhalb seiner. Bei diesem Prozeß

nimmt er alle, selbst die minutösesten, Data der gegebenen Empfindung zu Hilfe, um, ihnen entsprechend, die Ursache derselben im Raume zu construiren. Er hat die objective Welt erst zu schaffen. Die Welt ist meine Vorstellung; denn Object für das Subiect sein, und Vorstellung sein, ist dasselbe. Alle unsre Vorstellungen sind Objecte fürs Subiect, und alle Objecte fürs Subiect sind unsre Vorstellungen (G. §. 16). Da nun aber alle unsre Vorstellungen vom inneren Sinne abhängen (denn die Wahrnehmungen der äusseren Sinne muß der innere wieder wahrnehmen), und die Form des inneren Sinnes nur die Zeit ist, dieser aber alles Beharrende fehlt, so kann nur Eine Vorstellung auf einmal dem Subiect unmittelbar gegenwärtig sein. Von dieser unmittelbaren Gegenwart ist aber die Vorstellung eines allumfassenden Complexes, der Materie, zu unterscheiden, welche aus jenen wechselnden Vorstellungen vom Verstände durch das Caussalgesetz gebildet wird. Nur der Realismus kann diesen Complex für etwas Ansichseiendes halten, der transzendentale Idealismus erkennt ihn für bloße Vorstellung (G. §. 19). — Jede Veränderung setzt eine andre voraus als ihren zureichenden Grund, ist der einfache Ausdruck des Caussalsatzes oder des Satzes vom zureichenden Grunde des Werdens (der ersten Gestalt des Satzes vom Grunde in G., der zweiten nach systematischer Ordnung §. 46); aber bei genauerer Betrachtung finden wir, daß der ganze Zustand Ursache des folgenden ist, wobei es im Wesentlichen einerlei ist, in welcher Zeitfolge seine Bestimmungen zusammengekommen seien. Die Grenze seiner Anwendbarkeit findet dieser Satz an den Naturkräften als qualitatibus occultis einerseits, und an der Materie, als welche selbst durch und durch Caussalität, reines-Wirken, ist, andererseits. „Nicht die Materie, sondern die Formen sind es, deren Verbindung mit der Materie, d. h. deren Eintritt an derselben, mittels einer Veränderung, dem Gesetze der Caussalität unterliegt“ (W. II, S. 46 ff.). Kraft aber, von der Ursache völlig verschieden, ist das, was jeder Ursache ihre Caussalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, ertheilt. Beide also, Kraft und Materie, sind die Bedingungen der Caussalität, während alles Andre durch diese bedingt ist. — Das Gesetz der Caussalität ist in unserm Denken a priori vorhanden und gewiß, was von Kant vermittelst des Begriffes der Succession nur ungenügend bewiesen ist (G. §. 23). Dagegen „liegt in der Nothwendigkeit eines von der empirisch allein gegebenen Sinnesempfindung zur Ursache derselben zu machenden Überganges, damit es zur Anschauung der Außenwelt komme, der einzige echte Beweisgrund davon, daß das Gesetz der Caussalität vor aller Erfahrung uns bewußt ist“ (W. II, S. 39). — Die Function dieses Überganges vollzieht der

Verstand rein mit den Anschauungsformen (Raum und Zeit, von welchen unten) und dem Caussalsache, ohne die Vernunft. Dies erhellt aus dem falschen Schein, welchen der Verstand ungehindert anschaut, wiewol die Vernunft ihn als Täuschung erkennt. Das vom Verstande richtig Erkannte heißt Realität. Nach diesen Prämissen aber scheint der Verstand von aller Wahrnehmung so unzertrennlich zu sein, daß alle wahrnehmenden Wesen, also auch die Thiere, Verstand haben müssen. Der Mensch ist in der That seinem Verstände nach nur graduell von den Thieren verschieden, auf der höchsten Stufe einer stetigen Reihe sich befindend. Das Erkennen ist der eigentliche Charakter der Thierheit, nur ist die Erkenntniß der Thiere, der des Menschen gegenüber, auf die bloße Gegenwart beschränkt; sie haben nur anschauliche Erkenntniß, woraus auch der Mangel des eigentlichen Gedächtnisses folgt. Mit der Erkenntniß ist die Bestimmung durch Motive verbunden; das Thier wird durch anschauliche, der Mensch durch abstrakte Motive geleitet, während die Einwirkung auf Pflanzen durch Reize, die auf Unorganisches durch Ursachen im engern Sinne erfolgt, für welche letztere allein das Gesetz gilt, daß Wirkung und Gegenwirkung völlig einander gleich sind und der Grad der Wirkung sich aus der Stärke der Ursache berechnen läßt. Während wir an Ursache und Reiz außer uns nur den äußern Vorgang erkennen, erkennen wir den innern Vorgang der Caussalität bei der Betrachtung des Motivs. Die Motivation ist die Caussalität von innen gesehen (G. §. 43): principium rationis sufficientis agendi, die vierte Form des Säzes vom Grunde in der Schrift, die dritte nach systematischer Ordnung\*).

Was gegen diesen Theil der Sch. schen Philosophie einzuwenden ist, läßt sich in drei Säze fassen, die wir der Reihe nach besprechen wollen.

### 1.

Außer der einfachen Sinnesempfindung ist auch das räumliche Vorstellungsbild, sofern es vom vorstellenden Subjecte nicht losgelöst, sondern als demselben

\*) Die mir mit dem Werdegange völlig zusammenzufallen scheint, zumal da §. 46 das Motiv selbst unter die Formen der Caussalität gerechnet ist, und die Beschränkung der Caussalität auf Veränderungen in der materiellen Welt W. II., §. 42 rein willkürlich, mit jener Eintheilung in Ursache, Reiz und Motiv aber durchaus unvereinbar ist; es müßte denn materiell als im weitesten Sinne die Motive mit einschließen.

inhärent betrachtet wird, also nicht begrifflich fixirt und auf einen bestimmten Gegenstand bezogen, sondern noch unterworfen dem stetigen Wechsel der äußern und innern Sinneserfahrung, von Sch. objective Anschauung, von uns passender Vorstellung genannt — sinnlich gegeben, also sensuell oder physiologisch, nicht intellectuell oder logisch zu erklären.

Wer da meinte, es sei Sch. auf diesem Gebiete nur mit Waffen der Naturwissenschaft zu begegnen, würde sich meines Erachtens sehr irren. Zwar würde die Empirie zur Disputation ad hominem hier das Dienlichste sein; indeß muß ich dies Geschäft den Fachmännern überlassen und bemerke nur ganz kurz, daß mir physiologische Erklärungen des Einfachsehens mit zwei Augen wol bekannt geworden, die ich nicht völlig von Sch. widerlegt finde, daß ich ferner eine vortreffliche Theorie der Umdrehung des Gesichtsbildes im Auge kenne\*), die sich rein auf physiologischem Boden hält.

Doch Alles dessen bedarf's nicht. Halten wir uns an die Begriffe selbst. Die Empfindung müßte sich nach Sch. von der Vorstellung durch Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit unterscheiden; sie dürfte also, affirmativ gesagt, nur einen ideellen Punct und einen ideellen Augenblick einnehmen. Es wird sich uns in späterem Zusammenhange zeigen, daß Sch. auch die Vielheit, also die Kategorie der Zahl, die wir (gegen Sch.; s. unten,) für eine dritte neben Raum und Zeit halten, für eine subjective Vorstellung nimmt. Davon scheint er hier noch nichts wissen zu wollen: der Verstand soll ja die „minutiösesten Data der sinnlichen Empfindung“ für sein Schöpfungswerk benutzen. Die Empfindung hat also nicht bloß „Data“, sondern sogar „minutiöseste Data“. Hier findet doch wol eine objective Vielheit statt, die vom erkennenden Subject nur als solche wahrgenommen, nicht erzeugt wird. Eine ideelle Einheit nun auf einem ideellen Puncte in einem ideellen Augenblicke zu denken, würden wir uns zur Noth wol bequemen, doch auch eine minutiöseste Viel-

\*) Drobisch: empir. Psychologie §. 47.

heit? Die Vielheit ist entweder successiv oder simultan; dieser Gegensatz liegt in unserm Begriffe der Vielheit; wir dürfen diesen Begriff also gar nicht setzen, oder müssen dieses Entweder-Doder zugeben: Simultanein aber und Im-Raume-Sein, Successivsein und In-der-Zeit-Sein sind sprachliche Synonyma. — Unsere Sinne vertheilen sich unter beide Vorstellungssformen dergestalt, daß für Geruch, Geschmack und Gehör die Zeitform in der Superiorität, für Getaft und Gesicht es die Raumform ist, unter ihnen wiederum das Gehör für den reinsten Repräsentanten der Zeit, das Gesicht für den reinsten Repräsentanten des Raums anzusprechen ist. Darum bezeichnet Sch. auch nur Getaft und Gesicht als Diener der objectiven Anschauung, und hat auf letzteres besonderes Studium verwandt — warum dies, wenn an dieser „Objectivität“ die Sinne gar nicht schuld sind? Genau besehen unterscheiden sich auch Empfindung und Vorstellung nur nach den Sinnen; die Empfindungen jener ersten Gruppe der Sinne heißen ihrer vorherrschenden Zeitlichkeit wegen nicht Vorstellungen, die Empfindungen der zweiten Gruppe ihrer vorherrschenden Räumlichkeit wegen lieber Vorstellungen als Empfindungen; ja, wiewol man auch von einer Vorstellung des Raumes, Glatten u. s. w. spricht, wird dieses Wort doch am liebsten für die Gesichtsempfindungen aufgespart. Gesichtsempfindungen heißen Vorstellungen; ich kenne keinen andern Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen, als daß Vorstellungen *zwar* οξύς die Empfindungen für's Auge genannt werden. Die Vorstellung ist nur eine species der Empfindung; die nota specialis für's Subject ist das Auge, für's Object die Räumlichkeit; liegt es da nicht sehr nahe zu glauben, daß schon das Auge an sich, nicht erst durch willkürliche Schöpfung des Verstandes, räumliche Vorstellungen aufweise? Farbenklere soll es sehen ohne den Verstand. Ob Klex oder nicht, soll uns nicht entzweien, d. h. ob rund und ausgezackt, oder ob in der Form eines Menschen oder Baumes u. s. w., ist für die optische Ansicht ganz gleichgültig: in beiden Fällen ist es ein räumliches Bild. Nicht Farbenklere, Herr Sch., nein, ideelle Farbenpunkte sieht das verstandlose Auge nach Ihrer Meinung; ein ideeller Punct

aber ist meines Erachtens idealiter ein Begriff, also farblos, realiter = Nichts, also auch farblos. Ferner: „die Retina empfindet den Eindruck verkehrt.“ Fein verbüllt! es soll wol heißen: sie hat ein Vorstellungsbild, in welchem die räumlichen Verhältnisse umgekehrte sind, als draußen. „Ein verkehrtes Bild“ ist verständlich, „ein verkehrter Eindruck“ ist verkehrt.

Doch ich vergesse, daß diese Einwürfe für Sch. keinen Werth haben, da er die Objectivität der Vielheit leugnet, von der ich ausging, da er ferner auch die Sinnesorgane für keine räumlichen, leiblichen Dinge hält. Wie mag sich auf einer unräumlichen Retina ein räumliches Bild finden? — Hat aber nicht Sch. selbst in allen diesen Untersuchungen den Standpunkt der gewöhnlichen Empirie eingenommen? Spricht er nicht von Sinnen, Händen, Augen, Strahlen, Richtungen, wie von Realitäten? Heißt also: die Retina enthält kein räumliches Bild, sondern dasselbe wird erst vermöge des Caussalsatzes vom Verstande geschaffen aus Datis der Empfindung — soviel als: die vom Intellect nur vorgestellte Retina in dem vom Intellect nur vorgestellten Auge enthält kein räumliches Bild u. s. w., so lautet auf diesem Standpunkte unsre Meinung: jenes Bild wird mitsamt dem Auge und der Retina räumlich vorgestellt ohne Vermittlung der Verstandesform der Caussalität. Wo wäre auch die caussa? Die Empfindungen in ihrer Mannichfaltigkeit und minutiösen Bestimmtheit, die Organe in ihrer Besonderheit sind ja nicht, sind eben auch nur Vorstellungen, wie jenes Bild. P. I, S. 84: „Bloß in Folge der Eigenthümlichkeit seines Intellects, zu jeder Veränderung eine Ursache vorauszusehen, nimmt das Subject ein draußen befindliches Object an, projicirt es also eigentlich nur aus sich heraus in einen zu diesem Zwecke bereiten Raum, welcher selbst ebenfalls ein Product seiner eignen und ursprünglichen Beschaffenheit ist, so gut wie die specifische Empfindung in den Sinnesorganen, auf deren Anlaß der ganze Vorgang eintritt.“ Was ist hier am Ende Veranlaßtes, was Anlaß? was ist Ursache, was Wirkung? Wozu bedarf der Intellect des Caussalsatzes bei Bildung der Vorstellung, wenn er ihn zur Erzeugung der specifischen Empfindung nicht brauchte?

Endlich soll auch der Schein oder die sogenannte Sinnes-täuschung vom Verstande ausgehen, weil die Vernunft sie durch keine Reflexion wegbringen könne. Ebendeshalb, meine ich, müßte sie lediglich an den Sinnen hängen, wenn sie überhaupt Statt hätte; keineswegs aber am Verstande, wenn derselbe nach dem Satze des zureichenden Grundes verfahren soll. Entweder Alles ist Schein, wenn der Intellect ohne zureichen-den Grund, in spontaner Entfernung vom Caussalgesetze verfährt (und so steht es wirklich bei Sch.), oder es gibt für die Sinne und die sinnliche Vorstellung als solche keinen Schein: dies ist unsere Meinung. „Die Sinne irren nicht, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen“, sagt Kant\*) sehr treffend. Die Aufzendinge wirken auf die Sinne in der Weise des Reizes (nach der Unterscheidung Schs), die daher sich auch auf das vegetative und sensitive Leben der Thiere und Menschen erstreckt, und diese Wirkung ist eben Wirkung, d. h. sie hat in ihrer Ursache ihren zureichenden Grund, nicht ihren bloßen Scheingrund, wonit gar nicht ausgeschlossen, daß auch das Sinnesorgan seinerseits Ursache ist, so daß das actum aus actio und reactio resultirt. Aber Irrthum, Urtheil, ist hier nicht möglich, sondern Alles ist, wie es datis praemissis sein muß; erst die Deutung des Vorstellungsbildes, d. h. die Arbeit, welche die Vernunft oder der Verstand (nicht in Schs Sinne) daran vollzieht, ist des Urtheils und somit des Irrthums fähig, der sich von Schein ebensowenig unterscheidet, wie Realität von Wahrheit.

Allein noch könnte diese Aufstellung im tiefsten Grunde erschüttert werden, wenn man uns bewiese, daß der Caussalität nur subjective Geltung zukomme. Das führt zum zweiten der angekündigten Sätze.

## 2.

Der Satz vom Grunde hat als Satz vom zureichen-den Grunde des Werdens ebenso sehr objective Geltung,

\*) Kritik d. r. V. S. 262. Hart.

wie der Erkenntnißgrund, was Sch. nicht gegenbewiesen, wol aber in praxi, ebenso wie Kant und Fichte, durch fortwährenden objectiven Gebrauch bestätigt hat.

Die Apriorität des Caussalsatzes steht uns fest, wie Sch., obwol wir nach dem Vorhergegangenen seinen Beweis aus der Nothwendigkeit dieses Satzes für die Vorstellungsbildung nicht annehmen können. Wir werden dagegen sehen, daß dieser Satz zur Begriffsbildung nöthig ist, demnach allen Begriffen, aller wirklichen Erfahrung, vorhergehen muß; wir könnten uns auch mit Kant bei dem Beweise aus der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die ihm immer gleich der Apriorität gilt, beruhigen.

Sch. scheint nun zu glauben — und diesen Fehler hat er mit Kant gemein —, daß mit der Apriorität die Subjectivität zugleich bewiesen sei; er scheint dies zu glauben nicht allein für den Caussalsatz, sondern für sämmtliche Gestalten des Satzes vom Grunde, also für den ganzen apriorischen Inhalt der Vernunft (denn „Alles, was wir rein a priori wissen, ist der Inhalt des Satzes vom Grunde“; W. I, S. 6). Doch sind für die bloße Subjectivität (Idealität) der reinen Anschanungen Raum und Zeit Beweise oder Nachweise wenigstens versucht, wovon wir demnächst sprechen werden; die Idealität des Caussalsatzes aber ist reine Behauptung geblieben. Denn daß dieser Satz zur Construction der Sinnenwelt nothwendig ist, daß er ferner nicht durch die äußern Organe in uns hereinkommt, sondern uns vor der Erfahrung bewußt ist — dies besagt noch nicht, daß er mit jener Construction in seiner Apriorität Unrecht hat, d. h. ohne objective Geltung ist. Für möglich hätte Sch. wenigstens die Ansicht halten sollen, daß dieser Satz sowol für das Subject nothwendig und allgemeingültig (d. h. a priori gegeben), als für das Object von ewiger gesetzkräftiger Geltung sei, möchte man nun durch die Annahme einer prästabilierten Harmonie solche Ansicht stützen, oder auf andere Weise. Die prästabilierte Harmonie aber fertigt er mit einem kurzen und oberflächlichen Worte ab, den Realismus sucht er durch Ausmalungen lächerlich zu machen (W. II, 3. 10 f.), und den Idealismus beweist er dadurch,

daß wir uns in der Sinnenwelt leicht zurechtfinden (S. 10), oder durch Musterschlüsse, wie dieser: „diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine solche, dasein sollte“ (S. 6). Immer aber wird darauf zurückgegangen, daß schon in Folge der Priorität der Kategorien „die Erfahrungswelt zu einem bloßen Gehirnphänomen herabgesetzt sei“ (G. S. 43). Wie schnell und unbedacht dieses „bloß“ oder „nur“ eingeschoben wird, davon ist §. 1 des Hauptwerkes der sprechendste Beweis. „Keine Wahrheit ist gewisser (heißt es gleich S. 3), von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig (darum fehlt er!), als diese, daß die ganze Welt nur Object in Beziehung auf das Subject ist“; ja, daß sie Object ist für's Subject, das ist unmittelbar gewiß, aber daß sie dies nur ist, keineswegs; dieses nur ist erschlichen. Es hält jedoch unsern Autor nicht ab, §. 6 init. zu bemerken, er habe nur für jetzt das Object betrachtet, sofern es für's Subject ist, wogegen es II, S. 17 wiederum heißt: „Ebenso falsch, wie der Satz des rohen Verstandes: die Welt, das Object, wäre auch da, wenn es kein Subject gäbe, ist dieser: das Subject wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Object, d. h. gar keine Vorstellung gäbe.“ Dies ist ein Sophisma, gefnüpft an das Wort Object und dessen Etymologie (id quod alicui objicitur), anstatt daß nur von seinem Begriffe (id quod alicui objici potest) die Rede sein sollte. Von dem Satze: die Welt ist Vorstellung, welchen Niemand leugnet, ist noch ein ungeheurer Sprung bis zu dem: die Welt ist bloße Vorstellung. Das scheint mir nicht minder von Sch., als von Kant und Fichte übersehen zu sein.

Hierzu kommt, daß wir bei Kant, Fichte und Schopenhauer den fortwährenden objectiven Gebrauch des Caussalsatzes nachweisen können, was ein Beleg ist für seine Zugehörigkeit zu denjenigen Wahrheiten, denen sich Niemand, auch beim besten Willen, entziehen kann, die ihren Bileam immer wieder zum Segnen nöthigen, wenn er fluchen will. Allgemein eingesehen, selbst von Sch., ist diese Inconsequenz bei Kant; schon Schulze und Fichte haben es gerügt, daß Kant durch eine objective Anwendung des

Cauffalgesetzes zum Dingansich komme. Allein, da dieser Punct, die Erkenntniß des Dingansich, einem späteren Zusammenhange angehört, wollen wir die Bestätigungen für obige Behauptung nicht hieraus, sondern lediglich aus dem bereits Besprochenen entnehmen. So scheint mir denn Kants wie Schs Inconsequenz bereits von dem Probleme aufgedeckt zu sein, daß sie sich stellen. Beide haben die räumliche Erscheinung vor sich, in bestimmter Form; enthielten sie sich nun jedweder Anwendung des Cauffalsatzes, so dürften sie diese Form nur beschreiben: ich sehe einen runden Gegenstand, roth, glatt u. s. w., ja selbst dann hätte der Cauffalsatz in der Beziehung der Erscheinung auf das Bewußtsein („ich sehe“) schon unbewußt gewirkt. Aber nicht bei der Beschreibung begnügen sich jene, sondern fragen nach der Ursache der räumlichen Erscheinung und ihrer so bestimmten Formen; und nur dadurch unterscheiden sie sich von den Realisten, daß diese die Ursache für raumzeitliche Gestalt u. s. w. ebenso sehr in dem Erscheinenden selbst, sie aber diese Ursache nur in a priorischen Gesetzen des Intellects finden. — Es ist leicht zu sehen, daß sich desselben Widerspruchs auch Fichte schuldig gemacht hat, während er jenen, der die Erkenntniß des Dingansich betraf, Kanten selbst aufgedeckt und dadurch beseitigt hat, daß er das Cauffalgesetz zur Bildung der Erscheinung selbst heranzog, gerade wie Schopenhauer. Man vergleiche nur die „Bestimmung des Menschen“ S. 74—178, namentlich von S. 101 an, mit G. §. 21, um es völlig unbegreiflich zu finden, wie Sch. diesen §. mit so blinden, ungerechten und undankbaren Ausfällen gegen Fichte und alle diejenigen, welche diesen „Windbentel“ mit Kant oder ihm zu vergleichen wagen, beschließen konnte, ohne doch die differentia specifica auch nur mit einem Worte anzudeuten. Dies thut er zwar anderwärts, z. B. G. §. 42: Fichte habe durch seinen Ausdruck „das Ich“ das Subject ins Object verwandelt“ — aber gilt das nicht nur von der ersten Gestalt einer Philosophie\*)? „Er habe den Unterschied zwischen a priori

\*) Ich schließe mich für die Unterscheidung der zwei Fichteschen Perioden der Lüffassung Erdmanns an (Spec. f. Kant, II. Thl. S. 22 ff.), wegegen i. H. Fichte die Identification beider zu weit führt, Chalybaeus die erste als

und a posteriori verwischt" — nicht mehr, als Sch., wie sich in der Metaphysik zeigt. „Das Object werde bei ihm aus dem einzelnen Subject abgeleitet, so daß zwischen diesem und jenem das Verhältniß von Ursache und Wirkung stattfinde, wogegen beide ganz außerhalb des Caussalsatzes stehen sollten“ — hat wol Sch. diese Forderung erfüllt? Ist ferner Schs „Frage nach der Realität der Außenwelt“ (W. I, §. 5) nicht ganz dieselbe, wie Fichtes? Wer endlich hat Fichten jemals so verstanden, daß er die Welt aus dem einzelnen Subject ableite; ist nicht auch für ihn die Vielheit, mithin auch die Einzelheit, bloße Vorstellung, und demnach nicht er, J. G. Fichte, sondern das Ur-Ich, Alles in Allem, das auch ihn idealiter gesetzt hat und fortwährend setzt? Doch wir werden hierauf zurückkommen. — Was nun aber Sch. selbst betrifft, so braucht er, ich wiederhole es, ebenso wie Kant und Fichte, das Caussalgesetz objectiv, weil er nach der Ursache der bestimmten Form unsrer Vorstellungen fragt (was doch Veränderungen sind in uns), und diese Frage nach der Ursache ganz dogmatisch beantwortet durch die Aussage, daß jene bestimmte Gestalt unsrer Vorstellungen bewirkt sei durch die Bestimmtheit unsrer Empfindungen einerseits und durch die Sinnlichkeits- und Verstandesformen andererseits: Raum, Zeit und Caussalität. Hier also, im Gebiete des Wahrnehmens, macht er den Caussalsatz zur bloß subjectiven Form, läßt ihn in seiner Aussage: die Bestimmtheit der Vorstellungen habe einen äußern Grund — Unrecht haben; oben aber, im Gebiete des Denkens, räumt er ihm die Fähigkeit und das Recht ein, der Angabe der wahren (nämlich inneren) Ursache jener Bestimmtheit als Voraussetzung zu dienen. Er setzt voraus, daß diese Bestimmtheit eine Ursache haben muß, d. h. er räumt die objective Giltigkeit des Caussalsatzes factisch ein, nur seine Antwort auf die Frage nach dieser Ursache ist verschieden von der andrer Denker: diese halten die Ursachen für außerseelische, wogegen er für innerseelische. Wenn nun Sch. hiergegen einhält (W. I, §. 7), er sei in seiner Philosophie weder von Subject noch Object

---

skeptischen Subjectivismus, der sich höchstens in der West. d. M. findet, Schopenhauer als theoretischen Egoismus gänzlich mißversteht.

ausgegangen, sondern von der Vorstellung als Einheit beider, wobei er alle Anwendung des Caussalsatzes auf das Subject vermieden habe, so ist zu erinnern, daß im Begriffe der Vorstellung es keineswegs liegt, Einheit zu sein von Subject und Object, sondern im Gegentheil nur Object, ihre Zurückführung auf das Subject aber weiter nichts ist, als eine Operation mit dem Caussalsatz. Der Satz: „die Erscheinung ist Vorstellung“ bezeichnet nicht das Wesen der Erscheinung, entziffert es nicht wie eine Schrift u. dgl., sondern gibt ihre Ursache an, wie schon der passive Ausdruck „Vorstellung“ (= Vorgestelltes, durch vorstellende Thätigkeit Bewirktes, Geschaffenes) anzeigt, womit nur der Grund, nicht aber, was es sei (gegen P. I, S. 121) angegeben ist. Daß Sch. wirklich dem Caussalsatz objective Geltung verleiht, ist hiernach schon über allen Zweifel erhaben, wiewol uns die Art der Erkenntniß des Dingessansich nöthigen wird, diesen Punct wieder zu berühren.

Die Idealität des Caussalsatzes ist nicht bewiesen, dagegen seine Realität in praxi durchgängig festgehalten; es ist daher für die Kritik ein opus supererogatum, wenn wir es unternehmen, die letztere zu beweisen. Im Grunde ist sie schon dadurch bewiesen, daß die Caussalität zu den Denkformen gehört, deren wir beim besten Willen nicht entrathen können, deren wir uns zu bedienen gezwungen sind als eines Objectiven, sowol um diese ihre Objectivität zu widerlegen, als sie zu beweisen. In beiden Fällen nämlich suchen wir für die Bestimmungen, also Veränderungen, welche unser Denken und Anschauen nach dem Satze der Caussalität erfährt, und für den Umstand, daß ihm dieser Satz als Gesetz gilt, suchen für das apriorische Inwohnen dieses Gesetzes in uns, den zureichenden Werdegund: Sch. findet ihn in einem täuschenden, wir in einem zuverlässigen Intellect; doch ist er ein täuschender, so ist auch das wol eine Täuschung, daß er ein täuschender ist — also ist er ein zuverlässiger? Hatte doch der Satz selbst dazu gedient, um jene Behauptung zu finden. Dies wäre in der That für die Realität des Satzes Beweises genug und ich könnte meine Aufgabe hier für gelöst halten, wenn es nicht der Vollständigkeit der Kritik der Schrift G. wegen von Nutzen wäre, nachzuweisen, daß unter Voraussetzung der objectiven Giltigkeit des Identitäts-

satzes oder des Satzes vom Erkenntnißgrunde auch die des Satzes vom Werdegrunde unmittelbar feststehe. In der That findet zwischen den Gestalten des Satzes vom Grunde ein solidarischer Zusammenhang statt dergestalt, daß derjenige Inhalt, der jede derselben zum Satze vom Grunde macht, immer einer und derselbe ist, und nur vermöge verschiedener Relation bald als Erkenntnißgrund, bald als Werdegrund u. s. w. auftritt, so daß sich der Erkenntnißgrund auf den Werdegrund (der, wie oben bemerkt und keiner Ausführung bedürftig, den Beweggrund miteinschließt), und dieser auf jenen zurückführen läßt. Beides soll im Folgenden geschehen. Als einfache Wurzel des vierfachen Satzes vom zureichenden Grunde (wie die Schrift G. besser hieße) wird danach nicht sowol der §. 16 angegebene Satz, als vielmehr der Identitätsatz selbst bezeichnet werden können, der sich nicht minder als eigentlicher Inhalt des Erkenntnißgrundes, denn als solcher aller übrigen Gestalten des Grundes, findet. Aus ihm müßte sich danach der gesammte apriorische Inhalt der Vernunft, den wir vorläufig als absolute Denk- und Daseinsmöglichkeit bezeichnen \*), herausspinnen. Ist nämlich a priori uns nichts weiter bewußt, als der Satz vom Grunde (W. I, S. 541), so müssen alle apriorischen Kategorien sich auf dessen Gestaltungen zurückführen lassen und umgekehrt. Diese Gestaltungen aber werden in strenger Geschlossenheit zu einander gehören, einander bedingen und voraussetzen, so daß nicht etwa die eine von entschieden objectiver, die andre von bloß subjectiver Geltung sein könnte. Diese Solidarität der apriorischen Formen soll jetzt am Werdegrund, demnächst auch am Seinsgrunde klar werden.

G. §. 47 gibt Sch. als wesentlichen Unterschied des Werdegrundes und des Motivs vom Seins- und Erkenntnißgrunde ihr beiderseitiges Verhältniß zur Zeitvorstellung an. Nach den Gesetzen der Causalität und Motivation müsse der Grund der Folge vorhergehen, für Erkenntnißgrund und Seinsgrund dagegen sei das Vor und Nach ohne Bedeutung (der Seinsgrund in der Arithmetik sei das

---

\*) Vgl. die Erörterungen zwischen Weisse und Ulrici, Bd. XXIV. XXV. XXVI, namentlich des ersten Abhdlg „über den letzten Grund der Gewisheit im Denken“ Bd. XXVI. der Zeitschrift für Phil. von Fichte u. s. w.

Zeitverhältniß selbst). Es ist auffällig, daß sich hiernach die Sprache in ihrer Bezeichnung „Folge“ sehr geirrt haben müßte. Wäre sie vielleicht dennoch im Rechte? — Verlassen wir nur einmal das Gebiet der Logik und treten in das der Psychologie ein. Was sind die Begriffe für die Psychologie? Es sind Seelenzustände, Seelenthätigkeiten idealiter, Gehirnfunctionen materialiter. Seien wir Materialisten oder Spiritualisten, gleichviel; wir müssen zugeben, daß die Begriffe etwas sind, weil sie sind. Ein Urtheil, also eine Prädicatsertheilung, hat zureichenden Grund, wenn der Subjectbegriff das zu ertheilende Prädicat schon in sich schließt, mit sich bringt. Das ist der Satz vom Erkenntnißgrunde, logisch ausgedrückt; wie wird er psychologisch lauten? was heißt in sich schließen, mit sich bringen auf psychologisch? Wenn es logisch keine leere Redensart ist, muß es psychologisch eine Realität sein. Z. B. Aus der Sterblichkeit aller Menschen folgt mit Nothwendigkeit die Sterblichkeit des Caius. Das scheint, logisch gefaßt, außer aller Zeit zu stehen; dennoch ist es, als Urtheil, auch an eine Zeitfolge gebunden, ich darf es nicht umkehren; aus der Sterblichkeit des Caius folgt nicht die aller Menschen. Identische Sätze dagegen können rein umgekehrt werden. Warum? weil in ihnen wirklich von keiner Folge die Rede ist, sondern, wenn der eine gedacht wird, der andre zur selben Zeit vollständig mitgedacht wird. Wird aber aus einem allgemeinen Obersatz ein Besonderes gefolgert, so scheint der Obersatz, als Grund, in der That auch zeitlich, bewußt oder unbewußt, vorangehen zu müssen. Und so ist es auch. Jenes Urtheil über des Caius Sterblichkeit gilt zwar für alle Zeiten, d. h. seine Geltung steht über der Zeit, nicht aber seine psychologische Existenz. Die Sterblichkeit des Caius hat ihren zureichenden Grund in der Sterblichkeit Aller, heißt psychologisch: so oft ich den Gedanken der Sterblichkeit des Caius mit Nothwendigkeit denke, so muß dem psychologischen Phänomen, welches dieser Gedanke ist, das andre, nämlich der Gedanke der Sterblichkeit Aller, wenigstens unreflectirt vorhergegangen sein; oder: in diesem, dem Gedanken der allgemeinen Sterblichkeit, liegt schon implizite der der Sterblichkeit des Caius als ein realer seelischer Zustand (was wären Gedanken sonst?), und nur dies

ist der Grund, warum ich nun mehr auch die Sterblichkeit des C. einzeln mit Nothwendigkeit denken kann. Dachte ich diesen Gedanken ohne dieses Verhältniß, so wäre er nicht denknothwendig, sondern hätte einen andern, individuellen, zufälligen Grund, keinen für seine Wahrheit zureichenden, wäre ein bloßer Einfall; das aber, was ihn über den Einfall hinaus zum wahren Gedanken erhebt, ist der Umstand, daß er einen zureichenden Grund hat, d. h. als einzelner seelischer Zustand aus jenem allgemeinen seelischen Zustande mit Nothwendigkeit hervorgeht und so oft mit Nothwendigkeit daraus hervorgehen muß, als er überhaupt gedacht wird.

Words are things heißt es hier, Begriffe sind Sachen; ob Kräfte, Regungen, Thätigkeiten, Zustände, Gehirnbläschen, gleichviel: jeder Gedanke, der uns überkommt, der in uns aufsteigt, ist ein psychologisches Etwaß, also eine Veränderung in uns. Jede Veränderung hat ihre Ursachen, also wird auch jeder Gedanke seine Ursachen haben; er hat sie oft in einer Menge physischer und anderer Kleinigkeiten, das gehört nicht hierher — hat er sie aber, und zwar vollständig, ohne Zuthun anderweiter Ursachen, im Gebiete des Denkens selbst, also in irgend einer nothwendigen Beschränktheit des Denkens, die somit als Denkgesetz auftritt, und die demnach vor dem Eintreten jenes Einzelgedankens schon in der Seele liegen mußte: so nennen wir dieses Denkgesetz, wie jeden Bewußtseinsinhalt, der sich in solcher Weise als Voraussetzung des fraglichen Einzelgedankens kundgibt, dessen zureichenden Erkenntnisgrund. Seine scheinbare Unzeitlichkeit kommt daher, daß derselbe Gedanke, so oft er mit Nothwendigkeit auftritt, immer denselben Grund haben muß, und daß derselbe Grund (d. h. dieselbe Zuständlichkeit unserer denkenden Seele) bei jeder ähnlichen Gelegenheit immer wieder dasselbe Urtheil aus sich erzeugen muß. Die Kugel, so oft sie an das obere Ende der schiefen Ebene gelegt wird, wird herabrollen; der Mensch, so oft er auf Sterblichkeit und Caius zu sprechen und zu denken kommt, wird sagen, daß Caius sterblich sei. Von jener Veränderung, dem Eintreten des Rollens, ist der ganze vorhergehende Zustand der zureichende Grund (G. S. 34); von dieser Veränderung, dem Ein-

treten des Gedankens, ist der ganze vorhergehängige Zustand (nämlich die Beschaffenheit des Denkvermögens und das demgemäß implicite Vorhandensein des betreffenden Übersatzes) der zureichende Grund. Irrthum heißt ein Gedanke, der im Denkvermögen nur theilweise, vielleicht nur ganz formell und äußerlich, außerdem aber noch in andern Zuständen individueller Art seinen zureichenden Werdegrund hat; wahr ist jeder Gedanke, der aus dem reinen Vernunftinhalte, dem Absoluten selbst, quillt, in ihm seinen zureichenden Grund hat. Der Erkenntnisgrund verhält sich zum Werdegrund wie species zum genus, es sei denn, daß man letzteren auf Materielles in gewöhnlichem Sinne beschränken wollte; dann möchte jener sich mit dem Beweggrunde in das Ideelle theilen; doch ist diese Scheidung eine nur verstandesmäßig abstracte, welcher in Wirklichkeit keine gleiche Scheidung entspricht.

Es scheint also doch Spinoza (G. §. 8) nicht so sehr im Unrechte zu sein, wenn er das Verhältniß der Substanz zu den Accidenzien dasselbe sein läßt, wie das des Begriffes zu den Merkmalen. Er verwechselt nicht Erkenntnis- und Werdegrund, sondern parallelisiert sie; er geht aus von der Einheit des Denkens und Seins; ihm ist voraussetzunglich der Begriff Gottes in uns nur in ideelles Abbild des wirklichen Gottes, ja eine Wirkung oder Erhebung Gottes selbst, und danach ist es gerechtfertigt, wenn ihm als Verhältniß der explicirten Merkmale zum Begriffe das analoge ideelle ist zum realen Verhältnisse der explicirten Modi zum Urwesen der allgemeinen Substanz — gerade wie unsre Begriffe von Einzelungen für solche Abbilder gelten. Darum „opfern wir eine Locke den Kanen des Spinoza“\*) troz Schopenhauer und seiner spöttischen Embleme (G. S. 14); vielleicht daß wir seine und der „Neospinozisten“ Ehre auch in Betreff des Gegenstandes dieser Embleme, der iussa sui und caussa prima, zu retten vermögen!

Materie und Kraft werden als die Grenzen des Causalitatis angesehen; denn jene sei das, an welchem die Veränderungen eintreten, diese das, vermöge dessen allein sie überhaupt eintreten können (W. II, S. 48). — Ich kann das Wort vermöge nur

\*) Schleiermacher: Reden über Religion.

von einem Caussalverhältniß verstehen, was hier namentlich dadurch unterstützt wird, daß Kraft und Wirkendes synonym, das Wirkende aber doch immer als Ursache der Wirkung zu betrachten ist. Und gehört nicht auch die Kraft zu dem „ganzen Zustande“, der „bei genauerer Betrachtung“ für Ursache des folgenden erkannt wird? Ich kann demnach die Kraft nur für Ursache der eingetretenen Veränderung halten. „Jede Veränderung aber kann nur Wirkung einer Veränderung sein“ (G. S. 36), für jede Veränderung kann und muß ich eine Ursache fordern — also hat Sch. in Betreff der Naturkraft und nicht minder der Materie, die ja „reines Wirken“ ist, die Caussalreihe abgeschnitten, „wie man einen Fiafer nach Hause schickt, wenn man angelommen, wo man hingewollt.“ — „Das Absolute ist etwas, das nun einmal ist, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es ist. Ein Cabinetstück für Philosophieprofessoren!“ (W. II, S. 46.) Dagegen P. II, §. 65: „Das innere Wesen der Dinge ist dem Satz vom Grunde fremd. Es ist das Dingansich und das ist lautere Willé. Der ist, weil er will und will, weil er ist, in jedem Wesen das schlechthin Reale.“ Was da ist, weil es will, und will, weil es ist, hat man sonst caussa sui genannt, und schlechthin ist seit Schleiermacher (der, beiläufig gesagt, viel zu wenig Eindruck auf Sch. gemacht hat) die Übersetzung von absolut. E. S. XXV: „Das Prädicat absolut kann mit Zug und Recht der Materie beigelegt werden, indem es besagt, daß ihr Dasein ganz außerhalb des Gebietes der Caussalität liegt.“ (Dass hier die Materie dem Willen gleichgestellt wird als Dingansich oder Absolutum, widerspricht dem Begriff der Materie nach W. II, Cp. I.; vgl. unten.) Endlich W. I, S. 544: „Wollen die Herrer absolut ein Absolutum haben, so will ich ihnen eins an die Hand geben, welches allen Ansforderungen an ein solches viel besser genügt, als ihre erfasselten Nebelgestalten: es ist die Materie.“ Ich habe nicht Lust, die Auslassungen über den „incognito reisenden kosmologischen Beweis“ u. s. w. auszuschreiben, welche, wenn man den Contrast mit dem ernsten Gegenstände in Betracht zieht, zu dem Drdinärtesten und Geschmacklosesten gehören, was je geschrieben worden aber hier daran zu erinnern, scheint mir Pflicht (G. S. 36—40).

Genug, auch Sch. schneidet den Caussalnarus an einem gewissen Puncte ab, hat eine caussa sui, die man mit ebenso viel und ebenso wenig Recht, wie er das Absolute J. Böhmes und Schellings, auch caussa prima nennen kann. Die caussa prima hat sich eingeschlichen wider Willen, immer ein Zeichen, daß die Verdrängung vielleicht unrechtmäßig war. Verstehen wir freilich unter caussa prima das mechanische πρῶτον τυροῦ ἀκίνητον, so ist eine Abschneidung der Caussalkette schlechthin unmöglich; mit solcher caussa aber hat Böhmes und Schellings „Grund“ und „Uhr- oder Ungrund“, wie das Absolutum jeder Philosophie, nicht das Geringste gemein. Verstehen wir jedoch darunter eine Substanz, deren Wesen es mit sich bringt, ewig zu wirken, weil sie nicht als ein starr Seiendes, sondern selbst als real-ideale Kraft, absolutes Werden, „reines Wirken“ oder „Wille“ gedacht ist, so daß ihr jede Einzelwirkung gleichsam als nothwendiges Merkmal inhärt, so können wir diesen Begriff nur durch obige Identification des Werdegrundes mit dem Erkenntnisgrunde rechtfertigen, die wir nunmehr auch von der andern Seite, von der des Werdegrundes aus, vollziehen wollen.

Veränderung ist der Anlaß, nach einer Ursache zu fragen. Warum? weil Veränderung der Eintritt eines Merkmals an einem Dinge ist, das wir bisher nicht im Begriffe des Dinges gefunden hatten. Wir fragen nach einer Ursache, heißt: da jenes neue Merkmal nicht im Begriffe des Dinges liegt, an welchem es eingetreten, fragen wir, Kraft des Satzes vom Widerspruch, nach einem Dinge, in dessen Begriffe dieses Merkmal sich vorfindet. Darum ist diese Frage auch dann beantwortet, wenn die Ursache in demselben Dinge, an welchem die Veränderung eintritt, gefunden wird. Wir lernen dann nur ein neues Merkmal desselben Dinges kennen: Die Uhr schlägt zu ihrer bestimmten Zeit; warum tritt diese Veränderung, der plötzliche Ton, gerade jetzt ein? Dies liegt im Begriffe der Uhr, die Uhr selbst ist Ursache; sie schlägt zu ungewöhnlicher Zeit: warum tritt diese Veränderung gerade jetzt ein? Dies liegt nicht im Begriffe der Uhr, vielleicht im Begriffe der Witterung u. s. w. Der Käfer kriecht: das ist in nothwendiges Merkmal seines Begriffs, gehört zu seiner Defini-

tion, er fängt jetzt an zu kriechen; dieses jetzt liegt nicht im Begriffe des Käfers, es wird daher seinen äusseren Grund haben, seine Gelegenheitsursache (vgl. W. I, S. 155 ff.), d. h. es wird im Begriffe eines andern Dinges Merkmal sein. Je mehr die Wirkungen oder Veränderungen Merkmale des sich Verändernden selbst sind, um so freier wird das Ding genannt, womit die Nothwendigkeit nicht im geringsten beeinträchtigt wird, mit welcher das Merkmal dem Dinge inhärt. Es gibt also Dinge, in deren Begriffe es liegt, sich zu verändern. Ihnen wird Spontaneität zugeschrieben, wenn die Veränderung ohne Bewußtsein, Freiheit, wenn sie mit Bewußtsein erfolgt. Ich bin frei, heißt: alle meine Wirkungen (Gedanken, Handlungen) gehören nothwendig zu mir. Operari sequitur esse. Wir finden, da alle Einzelwesen mit ihren Merkmalen (Wirkungen) einander bedingen, daß kein Einzelwesen vollkommen frei ist, sondern nur relativ frei, sofern sein Wirken zu seinem Sein gehört. Dagegen erscheint das Sein der Einzelwesen als eine Wirkung, die wir in ihrem Begriffe nicht begründet finden. Wir suchen, gemäß dem Satze des Widerspruchs, ein Etwas, zu dessen Begriffe das Sein der Einzelwesen als Merkmal oder Wirkung gehört; wir finden dieses Etwas im allgemeinen Sein oder Absoluten, in dessen Begriffe es liegt, das Einzelsein fortwährend zu sezen, wie die Pflanze fortwährend Blätter setzt und Blüthen und Früchte als Explicationen ihres Begriffs. Dies allgemeine Sein ist aber eben deshalb, weil es das Einzelsein fortwährend setzt, ewiges Werden, die Coïncidenz von Nichtsein und Sein. Nur in dieser Bestimmtheit, als ewiges Werden, kann es das leisten, was es soll, nämlich den Ur-begriff abgeben oder die Urwirkung, an der alle Einzelwirkungen nur Merkmale sind. — Dies ist nicht minder Hegels, des „plumpen Charlatans und frechen Unfinschmierers“, als Schopenhauers Lehre, nur daß letzterer sehr richtig (abgesehen von der Ungemessenheit des Namens) den Willen, als Coïncidenz oder Identität der Gegensätze Materie und Geist, für das Absolute erkennt, während Hegel doch einseitig die Partie des Idealen (Geist, Denken, Begriff) genommen hat, was in seiner Schule den polaren Gegensatz des Materialismus hervorrufen mußte. Auch Sch. aber

wird von seinem „Willen“ nicht sagen, daß er ebenso gut nicht sein könnte, sondern „er ist, weil er will, und will, weil er ist“; also ist seine Lehre von der Nothwendigkeit (G. §. 49), daß es nur bedingte, keine absolute gebe, gleichfalls durch ihn selbst widerlegt. Absolut nothwendig ist das nicht Ni chtsein K önnende, d. h. dasjenige, in dessen Begriffe es liegt, zu sein.

Logische, physische, moralische Nothwendigkeit (sofern dieselbe mit der physischen des Werdegrundes übereinkommt) haben wir bisher betrachtet und auf die Eine, absolute Nothwendigkeit zurückgeführt; wir gehen jetzt zur mathematischen über oder zur Lehre vom Seinsgrunde, deren Besprechung wir einschalten müssen, ehe wir den dritten der oben angekündigten Sätze aufstellen.

G. §. 35. Die dritte Classe von Objecten für das Subject (in systematischer Ordnung die erste) sind die reinen Anschauungsformen selbst, Zeit und Raum, wogegen die Form der Caussalität nicht ein Gegenstand des Vorstellungsvermögens wird, sondern erst mit und an dem Materiellen der Erkenntniß ins Bewußtsein kommt. §. 36: Alle Theile des Raumes und der Zeit stehen in einem bestimmten Verhältniß zu einander, das im Raum Lage, in der Zeit Folge heißt. Diese Verhältnisse sind nicht durch Begriffe, sondern nur durch reine Anschauungen deutlich; denn „was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, vor und nach sei, ist aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen.“ Das Gesetz der gegenseitigen Bedingtheit dieser Verhältnisse ist der Satz vom zureichenden Grunde des Seins, principium rationis sufficiens essendi. War das subjective Correlat der Caussalität der Verstand, als welcher nichts denkt als Caussalität, so ist das von Raum und Zeit die reine Sinnlichkeit (W. I, S. 12). — Raum und Zeit können wir nicht wegdenken, es sind a priori nothwendige Vorstellungssformen; doch ist ihre Nothwendigkeit als mathematische eine ganz andre, als die logische. Ein rechtwinkliger gleichseitiger Triangel enthält keinen logischen Widerspruch; doch ist er unmöglich, aber ebenso, wie es unmöglich ist, daß ein Säugetier mehr oder weniger als sieben Halswirbel habe. So beruht auch der Satz des Jordanus Brunus: ein unendlich großer Körper ist nothwendig unbeweglich — nicht auf dem Satz vom Widerspruch, sondern auf reiner Anschauung (W. II, S. 35 f.). — Die Wissenschaft vom Seinsgrunde im Raume ist die Geometrie, deren Grundaxiom lautet: der Unterschied des Orts hebt die übrige Identität nicht auf; in der Zeit dagegen gibt es nur

Eine 7 und Eine 5, keinen Unterschied des Nebeneinander (G. §. 39). Zeit und Zahl sind nämlich insofern identisch, als die Zahlen nur die Marken der einzelnen Schritte der Succession sind, welche die Zeit ist. Die Arithmetik ist daher die Wissenschaft vom Seinsgrunde in der Zeit (§. 38). Die Zeit ist das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller Gestalten des Sanges vom Grunde, daher die Arithmetik die vollkommenste Wissenschaft; denn die Zahlenreihe ist die einfache und alleinige Reihe der Seinsgründe und Folgen in der Zeit (§. 46). — Raum und Zeit sind nur subjective Vorstellungssformen; ihre Idealität ist streng festzuhalten. „Das Wesen an sich kennt weder Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, noch Wechsel in der Causalität, sondern ist einfache Nothwendigkeit, ewig im nunc stans existirend“ (P. II, §. 29). „Die Zeit ist die Form des inneren Sinnes, daher die Form, mittels welcher dem ursprünglich und an sich selbst erkennungslosen individuellen Willen die Selbsterkenntniß möglich wird; in ihr nämlich erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf“ (W. II, §. 38).

Beginnen wir mit dem Letzten, so muß früher Gesagtes wiederholt werden: die Idealität der Formen Raum und Zeit wird, wie bei Kant, unmittelbar mit ihrer Apriorität gegeben betrachtet, Versuche wirklichen Beweises sind nur spärlich und sehr unzureichlich, ja auf gänzlichem Missverständnisse des Problems begründet. Die Unlösbarkeit der fraglichen Formen kann nur ihre Nothwendigkeit, also Apriorität, nicht ihre bloße subjective Geltung beweisen. Die empirische Unerschöpflichkeit aller Naturwesen kann auch kein „Beleg a posteriori der Idealität und bloßen Erscheinungswirklichkeit ihres empirischen Daseins“ sein (W. II, §. 198); sondern nur ein Beleg der Nothwendigkeit einer Metaphysik. Die Thatsachen des Geistersehens und dessen, was damit zusammenhängt (P. I.) sind nicht nothwendig, sondern nur möglicherweise Belege, nämlich für denjenigen, der das zu Belegende schon angenommen, als welcher sich dann jener Thatsachen auf leichte Weise bedienen kann. Als physikalische Bewährung der Idealität der Zeit wird das Gesetz der Trägheit angesehen: (P. II, §. 29) „denn wäre die Zeit etwas den Dingen immanentes, so müßte sie auch physische Veränderungen hervorbringen“ — warum ist aber das Gesetz der Trägheit nirgends völlig realisiert in der Natur und

ein perpetuum mobile nicht zu construiren? Weil die Zeit wirklich physische Veränderungen hervorbringt, oder richtiger: weil Veränderungen realiter sind, deren abstracte Form wir Zeit nennen. Das Misverständniß des Problems, das sich hier in dem Worte immament aufthut, zeigt sich deutlicher W. H., S. 302 f. „Man kann von der Idealität der Zeit gewissermaßen sich empirisch und factisch überzeugen. Wenn z. B. ein Planet, durch irgend eine äußere Ursache, in eine rotirende Bewegung versetzt ist, so wird diese, wenn keine neu hinzukommende Ursache sie aufhebt, endlos dauern. Dem könnte nicht so sein, wenn die Zeit etwas an sich selbst wäre und ein objectives, reales Da sein hätte: denn da müßte sie auch etwas wirken — was nicht wirkt, das ist auch nicht.“ Wir bemerken hier einen anderen Gebrauch des Begriffes Realität, als der ist, von welchem in der Erkenntnistheorie einzig gehandelt wird. Wir wollen deshalb für Realität lieber objective Giltigkeit sagen und verstehen darunter die Anwendbarkeit der Begriffe Zeit und Raum u. s. w., und aller der darin enthaltenen Einzelbestimmungen, auf das Ding an sich, nicht aber eine Realität, vermöge deren man sagen könnte: siehe da ein Stück Raum, siehe da ein Stück Zeit. Dies kann man ebenso wenig, als es möglich ist, das Sein jemandem vorzuzeigen, oder das Wirken, anders als im Begriffe, und dennoch wird Sch. den Begriffen Sein und Wirken die objective Anwendbarkeit oder Giltigkeit beimesse, die er dem Raume und der Zeit abspricht. Also ist sein Beweis null und nichtig. Diese Verwechslung der objectiven Giltigkeit mit der actualischen Realität röhrt übrigens von Kant her, der durch das Dilemma: entweder sind jene Formen Substanzen oder Accidentien, nun können sie aber keines von beiden sein, also sind sie nur subjectiv — den Idealismus zu beweisen sucht (Krit. d. r. B. S. 75. 84. Hart.). Unsre Erwiederung darauf wird der unten folgende Beweis der Objectivität jener Formen in sich enthalten.

Auch für diesen Beweis ließe sich mit einer Aufzählung von Stellen beginnen, in welchen Sch. selbst zu objectivem Bereichne beider Formen genöthigt ist; das soll jedoch der Kritik des metaphysischen Theiles bleiben. Nur des lächerlichen Eindruckes sei

hier gedacht, den es machen muß, wenn mit der Idealität der Zeit an die Geschichte getreten, ernsthaft von Nachwelt gesprochen wird u. s. w., der aber seinen Höhepunkt erreicht, wenn es P. I, S. 80 heißt: „Vor Kant, läßt sich sagen, waren wir in der Zeit, jetzt ist die Zeit in uns.“ Das arianische  $\eta\tau\delta\epsilon\omega\eta\tau\eta\tau$ , wobei  $\chi\eta\tau\delta\omega\sigma$  aus dem Context nur weg gelassen, nicht aber weggedacht ist, taucht immer von neuem auf. — Ferner ist auf Grund der bewiesenen Objectivität des Caussalsatzes auch die der Zeit bewiesen, da wir den Zeitbegriff als eine bloße Abstraction aus dem Caussalbegriffe, richtiger als die Form der Caussalität, betrachten können. Zeit ist die Caussalität von außen gesehen; ist diese gültig, so auch jene. Die Solidarität von Caussalität, Raum und Zeit, wird von Sch. selbst fortwährend behauptet. W. I, S. 10: Caussalität ist die Vereinigung von Raum und Zeit. „Was durch das Gesetz der Caussalität bestimmt wird, ist nicht die Succession der Zustände in der bloßen Zeit, sondern diese Succession in Hinsicht auf einen bestimmten Raum, und nicht das Dasein der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit“ (vgl. E. S. 28). Er kann daher mit Recht sagen, daß die Vorstellung der Außenwelt allein durch den Caussalsatz zu Stande komme. Auch folgende Betrachtung führt zu demselben Ziele: Die raumzeitliche Vorstellung wird in den Sinnen vermöge des Caussalgesetzes, welches beweisenmaßen objectiv gilt, erzeugt; ist dies der Fall, so muß auch die Raumzeitlichkeit der Vorstellung ihren zureichenden Grund haben; welcher andre könnte dies sein, als der, daß auch die Ursache der Vorstellung, ihr Gegenstand, raumzeitlich ist? Ist dies nicht so, dann ist der Grund der Raumzeitlichkeit in der Vorstellung kein zureichender. Folglich sind Raum und Zeit nicht nur Vorstellungssondern Seinsformen. — Überdies würde es auch hier keine Willkür sein, innerhalb des apriorischen Inhaltes der Vernunft, oder nach Sch. des Intellects überhaupt, eine Scheidung zu machen vergestalt, daß nur dem Raum begriffe (denn der der Zeit hängt unmittelbar am Caussalsatze) die objective Zuständigkeit abgesprochen würde. — Allein, es steht uns für die letztere in Bezug auf diese Formen noch ein directerer Beweis zu Gebote, welcher auf

eine kurze Untersuchung des Seinsgrundes und der Vollständigkeit seiner Formen sogleich folgen soll.

Der Seinsgrund Sch.s fällt entweder mit dem Werdegrunde zusammen, wenn er sich auf materielle Realitäten bezieht; so hat der Umstand, daß der linke Handschuh nicht an die rechte Hand paßt (G. S. 25), lediglich darin seinen Grund, daß die Wirkung auf die Finger beim unpassenden Handschuh eine hemmende ist und dies liegt, nach unsrer Identification des Werdegrundes mit dem Erkenntnißgrunde, im Begriffe des Unpassenden. Oder der Seinsgrund fällt zusammen mit dem Erkenntnißgrunde, wenn er sich auf ideelle Realitäten, d. h. auf Vorstellungen, bezieht; so liegt es in der That im Begriffe des rechtwinkligen Dreiecks, daß es nicht gleichseitig sein kann, liegt im Begriffe der 12, daß sie Summe von 7 und 5 ist (zugleich gegen Kant: Krit. d. r. B. S. 47. Hart.). Jenes erhellt aus den Euclidischen Beweisen, welche Folgerungen vermittelst des Säzes der Identität aus Axiomen sind, die selbst nur identische Sätze enthalten (gegen Kants und Sch.s synthetische Urtheile a priori; es scheint mir nur analytische Urtheile a priori zu geben, denn nur solche sind nothwendig und allgemeingültig), — dieses aus der Zerlegung (Analyse) der 12 in ihre Einheiten, welche ich dann nach Belieben muß abtheilen können, in 7 und 5, oder 6 und 6 u. s. w.; diese Abtheilungen sind die Merkmale der Zwölfzahl. Wer wird endlich in der Zeit einen Augenblick den Seinsgrund des andern nennen, da er doch nicht aus ihm, sondern nach ihm folgt? Daß aber unablässig und stetig die Augenblicke einander folgen, ist nichts als eine identische Definition des Begriffes der Zeit.

Die ganze Grörterung ferner, durch welche wir die Identität des Erkenntnißgrundes mit dem Werdegrunde bewiesen, findet auch ihre Anwendung auf den Seinsgrund, da die mathematischen Formen nicht minder psychologische Realitäten sind, als die logischen. Der Unterschied des Erkenntnißgrundes vom Seinsgrunde besteht nur darin, daß jenes Objecte abstracte Begriffe, dieses Objecte anschauliche Begriffe, vom Werdegrunde aber unterscheidet sich der Seinsgrund dadurch, daß jenes Objecte materiale, die seinigen formale Bestimmungen an den Dingen sind. Dennoch

ist der Satz vom Grunde, in allen seinen vier Gestaltungen, überall derselbe, nämlich der Satz der Identität, oder die unendliche Denk- und Daseinsmöglichkeit selbst, die sich innerlich nicht nur zu den drei Gestalten des Identitätssatzes, sondern zur gesamten Logik, nicht nur zu den vier Gestalten des Grundes, sondern zum gesamten Inhalte der Mathematik und Metaphysik, bis ins Unendliche innerlich bestimmt und einengt \*). Die vier Gestalten dieses einen Grundes aber, des Grundes schlechthin (G. S. 151), gruppieren sich durch Abstractionen in Gegensätze:

## 1. ideale

a. ideal Erkenntnißgrund.	b. real Seinsgrund.
------------------------------	------------------------

## 2. reale

a. ideal Motiv.	b. real Werdegrund,
--------------------	------------------------

wobei diese Bezeichnungen der Gestalten des Grundes in Sch.‘s Sinne genommen sind. Abstract nenne ich diese Abtrennung deshalb, weil dieselbe eine durch den Verstand gemachte, nicht als Trennung wirklich vorhandene ist; denn es gibt im Grunde nichts entschieden und ausschließlich Reales (d. h. hier: Materielles), noch Ideales (d. h. hier: Spirituelles), sondern immer nur beides zugleich in verschiedener Daseinsform. Dies das Endresultat unserer Kritik der Schrift von der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Zum Zweiten sollte nach der Vollständigkeit der von Sch. aufgestellten reinen Anschauungsformen gefragt werden. In diesem Betracht haben wir den Begriff der Zahl denselben anzureihen, welcher mit denen des Raumes und der Zeit eine nothwendige Trias bildet, und von Sch. sehr mit Unrecht in den der Zeit eingeschoben wird. So nämlich gewinnen wir nur successive Vielheit. Die Thätigkeit des Zählens ist freilich zeitlich; aber dies ist eine Thätigkeit, nicht die Zahl selbst (W. II, S. 37). Um die simultane Vielheit zu ermöglichen, müßte der Zahlbegriff wenigstens auch in den Raumbegriff eingeschoben werden. Dies geschieht nachträglich: „Worauf beruht alle Vielheit und numerische Verschiedenheit der Wesen? Auf Raum und Zeit; durch diese allein ist sie mög-

\*) S. Weise in der oben angef. Abhdlg. Bd. XXVI, S. 243 ff. der Dichter-  
schen u. s. w. Zeitschr.

lich, indem das Viele sich nur entweder als Nebeneinander, oder als Nacheinander denken und vorstellen lässt. Raum und Zeit, insofern sie die Vielheit (doch wol nur die Vorstellung derselben?) möglich machen, sind das principium individuationis" (E. S. 268). Hieraus hätte klar werden sollen, daß die Zahl eine dritte reine Anschauung ist; denn mit der Zeit ist sie nicht mehr zu identificiren, sobald der Raum ebenso viel Recht an sie hat; und so wird sich ihr Verhältniß zu Raum und Zeit folgendermaßen stellen: Zeit ist die Form des Wechsels, Raum die der Ausdehnung, beides ins Unendliche, ohne jedweden Begriff der Schranke; erst die Zahl ist die Form der Begrenzung für beide, Raum und Zeit, wenn sie mit ihnen in Verbindung gebracht wird, gleichwie umgekehrt für sie der Raum die Form der Simultaneität, die Zeit die der Successivität ist; aber, wie Raum und Zeit, kann auch die Zahl für sich allein in ihrer Unendlichkeit betrachtet werden, als Form der unendlichen Möglichkeit der Grenzen. Ihre Wissenschaft ist die Arithmetik, die Wissenschaft der Zeit aber die Phoronomie oder Bewegungslehre im weitesten Sinne. Auf diese Weise hätte Sch. eine bessere Dreiheit finden können, als Raum, Zeit und Causalität, und würde auch nicht Causalität die Vereinigung von Raum und Zeit genannt haben, da Raum, Zahl und Zeit als Vorstellungsformen zusammengehören, die Causalität aber, wie wir bald sehen werden, in ein ganz anderes Bereich fällt.

Auch die Vielheit nun hat Sch. für eine bloß subjective Vorstellungsform erklärt (W. II, Cp. 22), und wenn mit irgend etwas, so hat er mit dieser Erklärung seiner Metaphysik, Ästhetik und Ethik allen Halt benommen, wiewol er die letztere namentlich dadurch zu stützen meint. Davon unten; jetzt liegt es uns ob, die Objectivität aller drei apriorischen Vorstellungsformen auf direkterem Wege, als bisher, zu beweisen. Es geschehe dies durch Betrachtung ihres Verhältnisses zu andern Kategorien, sowie zur absoluten Idee des Möglichen selbst.

Das Absolute, der dunkle Hintergrund all unsers Denkens, Anschauens, Wollens, der, sofern er nur in Bezug auf die theoretische oder wissenschaftliche Thätigkeit betrachtet wird, den Namen der Denk- und Daseinsmöglichkeit trägt und den Inhalt der

Verunft bildet, wird selbst nicht unmittelbar in seiner Totalität erkannt. Nur aus seinen Einzelbethätigungen im Denken, Anschauen und Wollen, läßt sich das Absolute gewahrwerden; nur allmählich schließt es seinen Gehalt dem Denkenden, der seinen Spuren nachgeht, auf. So geschieht es, daß es verschiedentlich an verschiedenen Orten sich darstellt, dort in anderen Formen als hier, so daß eine oberflächliche Betrachtung wol an der wesentlichen Einerleiheit irr werden könnte, welche vom Absoluten seinem Begriffe nach sicher verlangt werden muß. Wie es den Gedankenschöpfungen als Verunft das Siegel der Wahrheit aufdrückt, so finden wir es als Schönheit wieder, wo es der Phantasie ihren Gehalt gibt, und als Guttheit, wo es dem Willen einwohnt. Soll es aber allenthalben dasselbe Absolute sein, so kann diese Verschiedenheit ihm nicht in einer Weise anhängen, daß seine Absolutheit dadurch alterirt würde, sondern nur eine Verschiedenheit sein, die als jedesmalige Form und Erscheinungsweise, oder als Relation mit Einzelbestimmungen, im Begriffe des Absoluten selbst wieder ihren letzten Grund hat. Wahrheit, können wir sagen, ist das Absolute sofern es erkannt, Schönheit, sofern es schauend geschaffen, Gutheit, sofern es gewollt wird; also die Beziehung des Einen und Alles zu den drei Hypostasen des menschlichen Geistes gibt ihm hier seine besonderen Namen; wie aber diese Dreitheilung des Geistes selbst wieder im Begriffe und Wesen des Absoluten begründet ist, kann hier auszuführen nicht der Ort sein. Wir haben es ferner verfolgt, das Absolute, und bereits einigermaßen zergliedert in seiner Beziehung zur Wissenschaft, wo seine Einzelbestimmungen unter dem Namen Kategorien auftreten. Wir vermuthen, daß auch hier die Vielheit und Verschiedenheit zunächst eine relative sei, hervorgerufen durch die Verschiedenheit der möglichen Anwendung und Beziehung, der das Absolute auch hier unterliegt, daß es aber nicht minder trotz solcher Zersetzung das Eine und Alles bleibe, für welches es uns gilt. Und das Bemühen, von einer Kategorie nach der andern zu beweisen, daß sie als a priori gegeben auch von objectiver Geltung sei, ist identisch mit der Bestrebung, jede einzelne Kategorie als einen, nur besonders bezogenen, Namen des Absoluten selbst zu erkennen. Es würde die vollständige Ausführung einer Metaphysik erheischen, um die hier

angedeutete Aufgabe erschöpfend zu lösen, und so möge es mir gestattet sein, nur kurz das Haupttheilungsprincip der Kategorien zu prüfen, um über die Objectivität, d. h. Absolutheit, der Gruppe, welche Raum, Zahl und Zeit bilden, im Allgemeinen ein Urtheil zu fällen.

Kant, wie Sch., trennen das a priori Vorhandene nach Sinnlichkeit und Verstand, welchen ersterer die Vernunft als Form der Totalität, letzterer dieselbe in sehr schwankender Weise, bald als gleichfalls mit apriorischem Gehalte erfüllt (dem Satz vom Erkenntnisgrunde), bald, mit Herabsetzung ihrer discursiven Erkenntniß gegen die intuitive, als Vermögen der Abstraction, welche eine bloße mechanische Subtraction von Merkmalen sei, nur äußerlich anreicht. Dabei werden die Grenzen beider Erkenntnisarten, wie die Grenzen zwischen Begriff und Anschauung, fortwährend verrückt (W. I, § 3). Die intuitive Erkenntniß soll die ganze sichtbare Welt nebst den Bedingungen ihrer Möglichkeit umfassen — hier wäre also der apriorische Gehalt der Vernunft selbst (der Erkenntnisgrund) miteingeschlossen. Dagegen heißt es W. I, S. 61: von Raumverhältnissen allein könne man keine abstracte Erkenntniß haben, sondern sie müssen in Zahl- d. i. Zeitverhältnisse umgesetzt werden — welche letzteren so eben auch zur intuitiven Erkenntniß gerechnet waren. W. II, S. 70 endlich wird das richtige Verhältniß einmal kurz und halb unbewußt ausgesagt, dem sonst und im darauf Folgenden wieder zum Überdrüß widersprochen wird: „überall, wo Anschauungen fehlen, haben wir nicht Begriffe, sondern bloße Worte im Kopfe gehabt.“ In diesem weitesten Sinne nämlich fällt Anschauung zusammen mit dem Begriffe selbst und hat nur das Wort zum Gegensatz. Danach sind auch die abstractesten Begriffe nicht ohne Anschauung und die concretesten Anschauungen nicht ohne begriffliche Fassung. Will man beides trennen, so kann Anschauung nur das Ding bezeichnen in seiner ausschließlichen Beziehung auf die (äußern und innern) anschauenden Organe des Menschen, Begriff aber dasselbe in Beziehung auf die denkenden Organe. Das Anschaubare aber an den Dingen nennen wir allenthalben Form, das lediglich Denkbare: Inhalt. Kein Begriff ohne Anschauung! ist dann

ein ebenso kategorisches Gebot, als das: keine Anschauung ohne Begriff!, indem damit überhaupt Vollständigkeit für die Erkenntniß gefordert wird, die weder bei Ermangelung des einen, noch des andern nothwendigen Bestandtheils stattfinden kann. Beide sind für die Erkenntniß so nothwendig, wie Inhalt und Form für das Sein. Alles was da ist, muß Inhalt haben und Form: dieser Satz tritt als apriorischer Machtsspruch mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit auf. Hier sind wir nun dem großen Eintheilungsprinciple begegnet, welches die Kategorien der Vernunft in zwei Classen zerfällt. Neine Sinnlichkeit und Verstand nämlich fallen uns mit der Vernunft zusammen, dem Vermögen der Begriffe, weil auch die Formen jener der begrifflichen Fassung bedürfen, mit Einem Worte, Begriffe sind. Es ist in der That nur eine Täuschung, den Raum oder die Zeit, so schlechthin in ihrer Unendlichkeit, für etwas Anschaubarereres zu halten, als das Sein oder das Werden. Nur der Umstand, daß für die näheren Bestimmungen jener (als für Begriffe von Formen) in Figuren u. s. w. leichter Surrogate der Anschauung zu finden sind, als für diese Kategorien der andern Classe, konnte jene Täuschung veranlassen; daß sich aber ohne wesentliche Illusion kein reines Raum- oder Zeit- oder Zahlverhältniß anschauen lasse, bedarf keiner Ausführung. Abstract sind alle apriorischen Kategorien, und zwar in doppeltem Sinne; einmal wegen ihrer Allgemeinheit, denn concret ist nur das Besondere; dann, wenn wir abstract im Hegelschen Sinne brauchen, wegen ihrer schroffen vom Verstände bewirkten Abtrennung von einander, welches eine Abtrennung nur für den Verstand, nicht aber an sich ist; denn concret ist nur das Totale. Das Urmögliche, sagt der Verstand, muß sich zerfallen lassen in ein Urmögliches der Form und ein Urmögliches des Inhalts, oder in ein Urmögliches der bloßen Anschaubarkeit und ein Urmögliches der bloßen Denkbarkeit; aber wie Denkbarkeit und Anschaubarkeit, wie Form und Inhalt, selbst nur Abstractionen, d. h. wol real, aber nicht in dieser Trennung, sondern immer nur beide zugleich real sind, so wird dasselbe auch von den zwei Classen der Kategorien gelten, welche durch solche Scheidung entstehen. Die Scheidung ist eine Erleichterung für die vollständige Erkenntniß des Absoluten, bene-

doet qui bene distinguit; allein es darf nicht vergessen werden, daß das Geschiedensein ein Werk des Verstandes, keineswegs aber ein ausschließendes Verhältniß ist, daß auch der Anlaß zur Scheidung nicht zunächst im also Zersägten selbst, der Idee des Urmöglichen, sondern allererst in deren Beziehung zu zwei Arten möglicher Erkenntniß belegen war. Ebenso wenig, und aus demselben Grunde nicht, darf einer beider Classen die Realität oder objective Gültigkeit abgesprochen werden, weil das heißen würde, die Trennung beider für eine ausschließende nehmen — als beiden Classen, einzeln in ihrer Abtrennung jeder, besondere Realität zugeschrieben werden darf, so daß etwa an irgend einem Seienden die Form allein und das Wesen oder der Inhalt allein könnte aufgewiesen werden. Beides wäre ebenso unberechtigt, als wenn man vom Begriffe des Werdens, welches die Coïncidenz ist von Sein und Nichtsein, nur eine dieser zwei Bestimmungen für objectiv wollte gelten lassen, da hier doch nur eine verstandesmäßige Zerlegung jenes Begriffes stattgefunden — oder umgekehrt beide dergestalt wollte für real nehmen, daß das Werdende erst eine Zeit lang ein Seiendes, dann ein Nichtseiendes sei, was völlig absurd wäre. Nicht minder absurd wäre es in der That, nachdem man sich von der Objectivität anderer Kategorien überzeugt, noch die der Möglichkeit anschaubarer Form zu leugnen, als hätte das Ansich der Dinge irgend etwas mit den Grenzlinien zu thun, welche dem Verstande um Aufrechthaltung der Ordnung willen in seinem Reiche zu ziehen beliebt. Der transscendentale Idealismus ist also erst recht Realismus; denn er hat auch das Trennungs werk des Verstandes als ein ausschließendes Verhältniß genommen und gesagt: nur der reine Inhalt ist Dingansich, aber Alles was irgendwie Form ist, darin der Inhalt erscheint, ist subjectiv. Woher hatte man wol diese Unterscheidung von Inhalt und Form?

Wie denn nun das Dingansich der neuern Philosophie und das Absolutum der neuesten alle Ähnlichkeit haben mit dem, was die Dogmatiken aller Zeiten Gott nennen, und wie in dem Streite, ob Dingansich oder Absolutum, nur der alte Streit über Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit Gottes wieder auflebt, so darf es auch nicht befremden, wenn wir bemerken, daß Sch. für seinen Idealismus

nicht auf Plotinos allein (P. I, S. 4), sondern auf den alten platonischen und kirchlichen Gottesbegriff überhaupt sich berufen könne, der die Theologie der alten lutherischen Dogmatiker, wie der gegenwärtigen, nur noch allzu sehr beherrscht, von der Kirche zu allen Zeiten begünstigt und durch monströse Eigenschaftslehren vertreten, von den Mystikern dagegen allerorten bekämpft und gegenwärtig mit den siegreichen Waffen einer Speculation angegriffen, welche die oben nachgewiesene Unlöslichkeit des Raum-, Zeit- und Zahlbegriffs von der Idee des Absoluten mit Recht auch am theistischen Gottesbegriffe durchsetzt. —

Hat es bei der früher angeführten Behauptung Schopenhauers, daß uns nichts *a priori* bewußt sei, als der Satz vom Grunde, sein Bewenden, so haben wir die objective Gültigkeit aller von ihm erkannten apriorischen Formen nunmehr gerettet. Indessen kennt er, sich hier abermals widersprechend, noch eine apriorische Kategorie, die er unter keine der Gestalten des Grundes bringt, sondern nur gelegentlich einschmuggelt. Es ist die der Teleologie. P. II, §. 19: „Es ist Folge der Beschaffenheit unsers Intellects, daß wir nicht umhin können, die Welt entweder als Zweck oder als Mittel aufzufassen. Diese Erkenntniß ist eine transzendentale, d. h. nur in der Welt, aber nicht von der Welt geltende.“ Auch hier also Apriorität und Idealität. Ebenso W. I, S. 175: Die Zweckmäßigkeit ist entweder innere oder äußere, jene zur Erhaltung des Individuums, diese im Verhältniß der unorganischen Natur zur organischen, auch einzelner Theile der organischen zu einander. Indem nun diese Zweckmäßigkeit nichts ist als die Einheit der Idee in Gestalt der Vielheit und Verschiedenheit, so ist sie nicht an sich, sondern nur für den Verstand. Nur bei Betrachtung des Instinctes und Kunstriebes der Thiere (W. II, Cp. 27) wird ein Versuch gemacht, die Zweckmäßigkeit auf das Gesetz der (hier unbewußten) Motivation, also den Satz vom Grunde, zurückzuführen. — Wir stehen keinen Augenblick an, auch in der Teleologie den Identitätsatz wiederzuerkennen, anschließend an die zweite der citirten Stellen. Uns ist die Zweckmäßigkeit Einheit des Begriffs in der Mannichfaltigkeit seiner Merkmale, also das Gegenbild der Caussalität, deren Erkenntniß sich

zunächst, nach dem Sätze vom Widerspruch, an die Veränderung anknüpfte. Innere und äußere Zweckmäßigkeit unterscheiden sich hier-nach nur nach der grösseren oder geringeren Allgemeinheit des Be-griffs, welchem entsprochen wird, so daß dem Einzeldinge an sich innere Zweckmäßigkeit, aber dem Verhältnisse der Einzeldinge unter einander als Merkmalen eines und desselben Allgemeinbegriffs, endlich des Absoluten, äußere Zweckmäßigkeit zukäme.

Jetzt erst, da wir die Rundschau über die ewigen Wahrhei-ten, soweit sie bei Sch. in Erwähnung kommen, geendet und ihre Absolutheit gegen Sch. uns bewahrt, also von der Zuständigkeit der Vernunft für wissenschaftliche Erkenntniß uns überzeugt ha-ven, jetzt erst können wir der Theorie der Vorstellung mit dem dritten vorlängst angekündigten Sätze den Schlussstein setzen.

### 3.

Die Vorstellung, welche, vom vorstellenden Ich noch ungetrennt, demselben als subjectiver Vorgang inhä-rrt, wird erst durch Abtrennung ihres Gegenstandes als Nicht-Ichs von ihr, dem Vorstellungsbilde, d. h. durch Beziehung des letzteren auf seinen zureichenden Grund vermöge des Causalgesehzes, und durch Erkenntniß des außerseelischen Daseins des Gegenstandes vermöge des Bewußtseins der Denk- und Daseinsmöglichkeit über-haupt, welches die Vernunft ist — zum Begriff oder zur Anschauung. Diese Function der Vernunft heißt Wahr-nehmung. —

Im directesten Gegensatz zu dieser Theorie sagt Sch. W. I, S. 497, der Gegenstand sei allemal nur für die Anschauung da, nicht für den Begriff. Brauchte er auch das Wort Anschauung in unserm Sinne, so würde doch der Zusatz „nicht für den Begriff“ falsch sein; denn der Gegenstand ohne Begriff ist kein Gegenstand, sondern eine Vorstellung. Die Vorstellungen bewegen sich in unablässigem Wechsel in der Seele auf und ab, das ist ein unstetes Gehen und Kommen, und wenn ich auch lange unverwandt dieselbe Vorstellung, z. B. eines Tisches, im Auge behalte, so darf ich nur sagen, daß diese

Vorstellung des rothen räumlich begrenzten Körpers immer von Neuem entstehen. Wo aber wäre der physiologische Grund dafür zu finden, daß ich dieses Bild meines Auges, so oft es auch wiederkehrt, immer nur auf den Einen bestimmten Gegenstand beziehe, den ich doch damit, daß ich ihn für Einen erkenne, loslöse von den unzähligen Vorstellungsbildern, die mir in der Gestalt jenes Gegenstandes, so oft ich in seine Nähe kam, vorschwebten? Das Vorstellungsbild wird nun zwar aufgenommen in den Begriff des Gegenstandes als dessen anschauliche Gestalt, aber vom Gegenstande als Gegenstand gibt es keine Anschauung. Ich sehe es dem Gegenstande nicht an, daß er ein solcher ist, das Nicht-Ich-sein gibt sich den Sinnen nicht kund, weil es keine Bestimmung der Form ist, sondern eine Bestimmung des Wesens, nichts Empfindbares, sondern ein lediglich Denkbares, nur durch Urtheil zu Vermittelndes. Die Anschauung selbst, richtiger: die Vorstellung vom Gegenstande, wird daher auch nicht im mindesten modifizirt durch diesen Proceß der Wahrnehmung; das Bild des Hallucinanten sieht ebenso aus wie das des Gesunden, weil nur die urtheilende Vernunft es auf einen Gegenstand bezieht, die sich dort irret, hier nicht. „Zwischen dem Thiere und der Außenwelt steht nichts, zwischen uns und dieser stehen immer noch unsre Gedanken“ (W. II, S. 59 f.). Hätte Sch. hiermit Ernst gemacht, so würde er nicht geneigt gewesen sein, das Thier dem Menschen in so unmittelbare Nähe zu rücken. Was dem Thiere zwischen sich und der Außenwelt vermittelt, ist nur der Trieb, der aber nicht mit dem Bewußtsein des Nicht-Ich verbunden ist, welches erst eintritt durch die urtheilende Vernunft im Menschen. Die Urtheilskraft ist allerdings die Vermittlerin zwischen anschauender und abstrakter Erkenntnißart (W. II, S. 89), aber nicht, wie Sch. will, zwischen Verstand und Vernunft, sondern zwischen rein sinnlicher Vorstellung und Begriff. Sie selbst ist es, welche die Vorstellung wahrnimmt, d. h. in den Begriff umsetzt, und wenn wir Vernunft das ruhige in sich selbst versenkte Bewußtsein des Absoluten nennen wollen, Verstand aber dessen thätigtes, Begriffe bildendes Aussichherausgehen, so fällt die Urtheilskraft mit dem Verstande zusammen, wobei es gleichviel ist, ob sie erst aus frischem Holze Begriffe bereitet, oder schon vorhandene zur Bil-

dung neuer, höherer Begriffe, benutzt. Nur letztere Thätigkeit hat Sch. im Sinne, wenn er das Urtheilen ein Vergleichen zweier Begriffe nennt (W. II, S. 108). Es kann daher nicht wundern, daß er die wahre erste Entstehung der Begriffe verkennt. Begriffe, abstrakte Vorstellungen, sollen immer aus anschaulichen abgezogen sein; alle Begriffe seien eigentlich abstracta. „Man läßt bei der Abstraction das viele Unwesentliche, nur Verwirrende, der realen Dinge weg und operirt mit wenigen aber wesentlichen in abstracto gedachten Bestimmungen“ (W. I, §. 9). So sehr dies Alles der zugestandenen Existenz *a priori* erster Erkenntnisse widerspricht, welche doch nimmermehr für solche Abstractionen zu halten sind, so wenig entspricht es der Forderung, das Entstehen des ersten Begriffs in der Kindesseele und fortan jeden Begriffs aus sinnlicher Vorstellung zu erklären, da jenes Unterscheiden zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem einmal schon Begriffe voraussetzt, dann aber, auch noch so lange fortgesetzt, niemals zur Abtrennung des Vorstellungsbildes vom Subjecte, welche dem Begriffe wesentlich ist, führen könnte. So lange solche Abtrennung noch nicht geschehen ist, wird die Vorstellung nicht Begriff, kann auch eine etwaige Subtraction von Merkmalen gar nicht eintreten. Vielmehr ist die Bildung des ersten Begriffs in der Kindesseele die erste Regung des absoluten Inhaltes der Vernunft, deren Thätigkeit, bisher schlummernd und das Kind daher auf der Stufe des bloß sensitiven Lebens zurücklassend, nunmehr erwacht ist und, immer aber noch unreflectirt in instinctiver Unmittelbarkeit, Empfindungen und Vorstellungen auf einen Grund außer der Seele bezieht, losläßt vom eignen Ich, und als Wirkungen erkennt eines äußeren Gegenstandes, eines Nicht-Ichs. Es ist also zunächst der Caussalsatz, welcher hier wirkt, aber nicht um die Empfindung zur gestalteten Vorstellung, sondern um die letztere zur gegenständlichen Wahrnehmung zu erheben. Daß Sch. die Kategorien des Raums, der Zeit und der Causalität als subjective schon zur Vorstellungsbildung heranzieht, ist einer seiner Hauptfehler. Nur Beziehung auf das Selbstbewußtsein, nicht formelle Umgestaltung, ist Folge jener urtheilenden Thätigkeit. Ihr erstes Mittel ist der Caussalsatz; aber wie dieser überhaupt nichts an sich Einzelnes ist, so hat er auch hier den ganzen Ver-

nunstinhalt im Gefolge; denn mit ihm zugleich erwacht das Bewußtsein aller Bedingungen des außerseelischen wie alles und jeden gegenständlichen Daseins. Nicht nur auf einen Gegenstand, sondern auf einen solchen im Raume u. s. w. werden die sinnlichen Vorstellungen und Empfindungen bezogen; an das Seinsurtheil schließen sich Urtheile der Größe, der Dauer u. s. w. Jenes erste Urtheil aber, das die Vorstellung zum Begriffe erhebt, hat noch kein begriffliches, sondern ein sachliches Subject: die sinnliche Vorstellung ist ihm Subject. Wir finden es daher im Munde der Kinder meist subjectlos: „Vater“, „Haus“ u. s. w., mit Fingerdeuten begleitet oder mit „es“ oder „das ist“ u. s. w. eingeleitet. Dieses fruhste, aber noch jeder Zeit allen übrigen Urtheilen nöthwendig und unablässig vorhergehende Urtheil, das eigentliche Urphänomen der absoluten Denk- und Daseinsmöglichkeit, nenne ich mit Weise\*) das unendliche Urtheil.

Hiermit erst ist die wahre Bedeutung der Vernunft erkannt, der Verstand mit dem Caussalsatz und die reine Sinnlichkeit mit den Anschauungsformen ihr als Bestandtheile eingeordnet, sie selbst aber in strengem Gegensatze gehalten zur Sinnesempfindung und Vorstellung, welches die reale Brücke ist zwischen Nicht-Ich und Ich, wie sie, die Vernunft mit dem unendlichen Urtheil, die ideale. Auf dem Wege realer Einwirkung vermöge des objectiven Caussalgesetzes kommen die Dinge in uns herein, auf dem Wege begriffsbildender Operation vermöge des subjectiven Caussalsatzes, kommen wir zu den Dingen: die active Function entspricht der passiven, die receptive der productiven, Gleiches wird von Gleichem erkannt. Es findet eine prästabilirte Harmonie statt zwischen Subject und Object, aber freilich nicht im mechanischen Sinne der Monadenlehre und als Wunder vorzustellen, sondern einfach begründet dadurch, daß es dieselben Gesetze sind, nach welchen das Sein außer uns und nach welchen das Sein in uns geschaffen, die absoluten Gesetze des Seins überhaupt; denn das Denken und der Geist sind nicht minder seiente Realitäten, als Ausdehnung und Mate-

---

\*) A. a. O. namentlich die Abhdlg in Bd. XXIV. „über den Begriff des unendlichen Urtheils.“

rie, sind nicht minder in ihrem innersten Wesen Kräfte, als die letztere, also beider Existenz an gleichen Gesetzen der Möglichkeit hängend, beide real=ideal, beide identisch.

Es bleibt uns noch, diesem unserm Resultate das der Sch. schen Erkenntnistheorie gegenüberzustellen, um von da den Übergang zur Naturphilosophie (nach Sch. : Metaphysik) zu gewinnen.

Nach dem bisher Grörterten scheint es überhaupt nichts zu geben, als ein vorstellendes Subject; denn alles Vorhandene ist nur, sofern es Vorstellung ist. Das vorstellende Subject ist also zugleich und in ihm selber Object. Zwischen Subject und Object besteht nicht das Verhältniß von Ursache zur Wirkung, wie der Fichtesche Idealismus will, noch auch dasselbe zwischen Object und Subject, wie der Realismus lehrt, sondern beide, Subject und Object, stehen außerhalb und über dem Caussalgesetz, sind schon vor demselben und ohne dasselbe gegeben (W. I, §. 5). Das Subject selbst als solches ist schlechthin unerkenbar; denn alles Erkannte ist damit zugleich Object (§. 2). Das Object aber als die Vorstellung des Subjects ist das Gegenbild oder Correlat der subjectiven Formen des Vorstellens. Caussalität ist das objective Correlat des Verstandes, wie Raum und Zeit das der Sinnlichkeit. Die mit Raum und Zeit verbundene Caussalität selbst, objectiv gedacht, ist die Materie, die reine Wirksamkeit in abstracto, die Substanz zu allen Eigenschaften der Dinge, welche als näher bestimmte Wirksamkeit ihre Accidentien sind. Materielle Substanz ist daher eine Tautologie und immaterielle Substanz eine Unmöglichkeit (W. I, S. 549. II, S. 51. Cp. 24). Materie ist der wahrnehmbar gewordene Raum (W. I, S. 588), gleichfalls aber bloße Verstandesform; nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung; sie ist die bloße Sichtbarkeit des Dingessich, nicht dieses selbst, oder das Band der Welt als Vorstellung mit der Welt wie sie an sich ist. Beharrlichkeit und Trägheit sind Wesenseigenschaften der Materie oder Substanz; denn sie sind nothwendige Corollarien der Caussalität. Der Begriff des Beharrens aber setzt eine Dauer, diese ein Zugleichsein, dieses den Raum voraus (P. I, S. 95), und ist der Raum die Möglichkeit des im Nebeneinander Beharrens, so ist die Zeit die des im Nacheinander Wechsels der Dinge; nur durch die wechselseitige Durchdringung beider, welche der Verstand vollzieht, und ihre Zusammenfassung (vermittelt des Satzes vom Grunde) mit der Empfindung zu Einem Complex entsteht die Vorstellung der Materie (G. §. 18). In der Materie müssen also Raum und Zeit vereinigt sein, die bestandlose Flucht der Zeit mit dem starren unveränderlichen

Beharren des Raumes, und sie hat die unendliche Theilbarkeit von beiden. So enthält sie Dauer und Wechsel, deren Vereinigung die Veränderung ist. Nur die aus Raum, Zeit und Caussalität abgeleiteten Eigenschaften der Materie sind a priori zu erkennen, wozu die Tafel der praedicabilia a priori (W. II, S. 51) zu vergleichen.

— Wie die Materie die Totalität der objectiven Correlate des Subjects, so ist der Intellect oder das Subject die Totalität der subjectiven Correlate des Objects. Das Subject, als unerkenbar, fällt nicht unter die Formen der Erkenntniß; ihm kann weder Einheit, noch Vielheit zukommen und es liegt nicht in Raum und Zeit: denn es ist ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen (W. I, §. 2), und wenn auch ein einzelnes erkennendes Subject aufgehoben wird, so wird damit das Subject noch nicht aufgehoben (W. II, S. 6). Die Vernichtung trifft nicht mich, spricht das Subject, sondern bloß das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger ist und von mir vorgestellt wird, wie alles Andere (W. II, S. 20). — So sind die schlechthin qualitätlose Materie und das erkennende aber unerkenbare Subject die Kugelpole der Welt. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Dingansich, aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Intellect und Materie sind Correlate, eines ist der Reflex des andern, ja sie sind eigentlich eines und dasselbe, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet, welches Eine die Erscheinung des Dingensich ist. Intellect und Materie zusammen machen die Welt als Vorstellung aus, welche eben Kants Erscheinung, mithin ein secundäres ist. Das Primäre ist das Erscheinende, das Dingensich selbst, als welches wir nachher den Willen kennen lernen. Dieser ist an sich weder Vorstellendes, noch Vorgestelltes, sondern von seiner Erscheinungsweise völlig verschieden. Materie und Subject sprechen: „beide sind wir nur Abstractionen: ein Wesen ist es im Grunde, das sich selbst anschaut und von sich selbst angeschaut wird, dessen Seinansich aber weder im Anschauen noch im Angeschautwerden bestehen kann, da diese zwischen uns beide vertheilt sind“ (W. II, S. 17 — 21).

Es steht nunmehr zweifellos fest, daß wir in der Sch.'schen Philosophie, soweit sie dargestellt ist, d. h. ohne Berücksichtigung ihres Dingensich, die erste Gestalt der Fichteschen Philosophie vor uns haben. Vielleicht, daß das Dingensich uns in die zweite Periode derselben versetzt und die inconsequente Zusammenschweißung beider Hälften bei Sch. uns mitveranlaßt, den Standpunkt des Überganges für den Standpunkt dieses Philosophen zu halten. In dem zuletzt Dargestellten hat uns bereits die Lust des 19. Jahrhunderts

angewehnt: wir hören von Subject und Object als bloßen Abstractiōnen, über denen es eine gegenſatzloſe Einheit gebe; wir glauben eine Identitätsphilosophie im Anzuge und täuschen uns vielleicht nicht völlig. Für jetzt haben wir freilich nur eine subjective Identität, ein Ich, ein Denken, das noch nicht selbst die ideale Seite bildet zu einem es ergänzenden Realen, sondern das vorläufig nur in sich den Gegensatz eines vorstellenden Subjects und eines vorgestellten Objectes birgt. Dieses Object ist die Materie, auch nur eine Verstandesform. Ihr Begriff ist im Obigen vollständig dargelegt, aber nicht mit der Absicht, ihn ausführlicher Kritik zu unterwerfen. Auch uns ist die Materie schlechthin Wirkendes, unterworfen den Gesetzen, die wir oben als allgemeine Seinsgesetze erkannt haben, untrennbar von Raum und Zeit; auch uns ist ihr Gegensatz zum Geist nur ein abstracter, sofern es in natura rerum weder reinen Geist noch reine Materie gibt und geben kann, sondern alles Geistige sich immer zugleich als Materielles, alles Materielle zugleich als Geistiges darstellt. Aber dies Alles sagen wir aus von der Materie nicht als subjective Vorstellung, sondern als ansichseiente Bestimmung, worüber hinlänglich gehandelt ist. Dagegen ist es nothwendig, das Subject Sch's genauer anzusehen und schärfer zu bestimmen.

Offenbar ist dieses Subject, um Fichtes Ausdruck zu brauchen, ein reines Ich, kein empirisches, ebenso wie das Fichtesche bei der Perioden. Ebenso wenig wie Fichte, ist Schopenhauer theoretischer Egoist: andre Individuen wirklich für bloße Vorstellungen, ohne Willen, zu halten, ist der Irrthum des theoretischen Egoismus, der nicht sowol zu widerlegen, als gleich einer Tollheit vorbeizugehen ist (W. I, §. 19). „Das angeschaute Object muß etwas an sich selbst sein und nicht bloß etwas für Andere: denn sonst wäre es schlechthin nur Vorstellung und wir hätten einen absoluten Idealismus, der am Ende theoretischer Egoismus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum bloßen subjectiven Phantasma wird“ (W. II, Cp. 18). Aber eine andre Frage ist es, ob sich diese ganz läblichen Aussprüche mit Sch's Theorie vereinigen lassen. Er selbst ist so weit entfernt, streng zwischen reinem und empirischem Subject zu unterscheiden, daß er nicht selten zum

theoretischen Egoisten wird, z. B. W. I, §. 2: „Ein einziges der vorstellenden Wesen ergänzt ebenso vollständig als die vorhandenen Millionen mit dem Objecte die Welt als Vorstellung: verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr.“ Nicht aus solchen Äußerungen, sondern aus den in obiger Darstellung aufgeführten, ist die wahre Meinung Schs zu erkennen. Ihm ist ja die Vielheit selbst eine subjective Vorstellungsför<sup>m</sup>form, kann sie aber dann die subjective Vorstellungsför<sup>m</sup>form irgend eines der einzelnen Intellecte sein? Gewiß nicht; denn ist die Vielheit bloße Vorstellung, so ist es auch die Einzelheit. Sie ist vielmehr Förm eines Ursubject, welches die Einzelsubjecte eben erst idealiter setzt, d. h. sich vorstellt. Alle Einzelsubjecte sind Vorstellungen des Ursubject, welches in die Einzelsubjecte hinein vorstellt und denkt. Die Einzelsubjecte sind ein Traum des Ursubject, welchen es aber träumt in den erträumten Gehirnen der Einzelsubjecte. Und unser Selbstbewußtsein, das uns bestimmt sagt: ich bin ein einzelner Mensch, der sich von diesen andern unterscheidet, und das jedem dieser andern dasselbe sagt? — dieses Selbstbewußtsein ist eine Täuschung, welche eben daraus entsteht, daß der Ur-Traum in den erträumten Gehirnen selbst geträumt wird. Dies ist die Consequenz der Idealität der Vielheit. Wie natürlich, daß Sch., da er sich fragt, wie sich dieser universale Traum von dem gewöhnlich so genannten Traume des Einzelsubjects unterscheide, nur antworten kann: beides ist dasselbe, nur ist der gemeinsame Traum vereinzelt, zusammenhanglos und an die Bedingung des Erwachens geknüpft! (W. I, §. 5.) Wogegen wir: der Traum geht vor sich ohne bewußte Abtrennung der Vorstellungen vom Ich, d. h. ohne Selbstbewußtsein. Bis uns Sch. nicht das Phänomen des wachen Selbstbewußtseins von seinem Standpunkt aus erklärt hat, und bis er nicht dargethan hat, wie es möglich sei, selbstbewußte Figuren zu erträumen, die einen Willen zum Leben haben, auch viel leiden und einander gegenseitig bekriegen, auch ganz ernstlich ihr gegenseitiges Mitleid beanspruchen — so lange darf er Niemandem zumuthen, sich mit ihm in den sinneverwirrenden Taumel einer allgemeinen Maya zu begeben. Überdies werden wir sehen, wie bald er selbst daraus erwacht.

Wir nannten das eben Charakterirte die Consequenz der Idealität der Bielheit; sie ist dies indes keineswegs vollständig. Hat doch auch das Ursubject oder der Intellect seine innere Gliederung, wie wir sie kennen gelernt haben, und unterscheidet sich innerlich von seinem Objecte. Jene Gliederung und diese Zweihheit muß also wieder eine vorgestellte, eine scheinbare sein, ist aber somit als Vorstellung wiederum Object, wodurch abermals eine Zweihheit entsteht u. s. f. ins Unendliche. Wir stehen hier an der Grenze alles Möglichen: Raum, Zeit, Zahl sind nur vorgestellt, das sie Vorstellende muß daher außerhalb Raum, Zeit, Zahl stehen, aber indem es Vorstellendes ist, kommt es doch aus dem Gegensatz mit dem Objecte, also aus der Zweihheit, der Zahl, nicht heraus. Object und Subject, Materie und Intellect zusammen, sollen nichts als ein ideeller Punct sein, ohne Zahl (also auch nicht einer), ohne Zeit (also ohne Dauer) und ohne Raum (also ohne Gegensatz im Nebeneinander) — das ist der Widerspruch *κατ' εξοχήν*. „Unter der Annahme, Ursache und Wirkung seien gleichzeitig, schrumpft der Weltlauf zur Sache eines Augenblicks zusammen“ (W. II, S. 42). — Alles, was vom Universum übriggeblieben mit seinen Sonnen und Milchstraßen, seinen Leiden und Freuden und seiner Weltgeschichte, ist — ein ideeller Punct, ohne Zahl, im ideellen Augenblicke.

Daz ein solcher Punct sein könne, ist eine rein willkürliche Annahme. Consequenter wird von platonisrenden Kirchenlehrern auch die Unwendbarkeit des Seinsbegriffes auf Gott gelehrt. Schon ist Sein nur der Infinitiv der Copula, eine Abstraction und Zusammenfassung der Einzeldinge, um so leerer, je abstracter. Er hätte bedenken sollen, daß ehe er von Einzeldingen abstrahiren könnte, er ihnen erst Sein ertheilt, er sie erst losgelöst haben müste von sich, dem Subjecte. Woher aber diese Ertheilung des Seins, wenn nicht aus der Vernunft, und woher der Begriff des Seins, wenn er nicht a priori der Vernunft einwohnte? Ich kann noch so viel Vorstellungen meinen Sinnen vorüberschaffen, ich werde sie nie für Merkmale eines Ansichsegenden, eines gegenständlichen Daseins halten, außer nach Anwendung des Saches vom Grunde durch die Vernunft. Begriffe aber, die, zunächst unreflectirt und instinctmäßig,

aller eigentlichen Begriffsbildung und Construction der Erfahrung vorangehen müssen, sind a priori gegeben. Ist nun auch Dasein in ein solcher Begriff, so ist es reine Willkür Schs, an der Objectivität dieses Begriffes nicht zu zweifeln, eben solche Willkür aber, von ihm, diesem Begriffe, die übrigen Kategorien völlig loszureißen und ihrerseits für rein subjective zu halten: „Das sich räumlich Darstellende mag immerhin auch ein objectives Dasein haben, sofern es aber Gestalt, Größe und Bewegung hat, ist es subjectiv bestimmt“ (P. II, §. 30). Dies ist das  $\pi\varrho\omega\tau\sigma\psi\epsilon\tilde{\nu}\delta\sigma$  alles Criticismus, daß er die Stellung verkennt, welche der Seinsbegriff zu den übrigen Kategorien einnimmt. Nicht allein als untrennbar ihnen zugehörig (was Kant, nicht aber Schopenhauer erkennt), sondern als an der Spize aller übrigen stehend, wie seit Hegel richtig eingesehen, muß er betrachtet werden. Die Kategorien sind eben Formen der Möglichkeit des Seins, und weil des Seins, auch des Denkens als einer Art des Seins, auszudrücken in hypothetischen Urtheilen: wenn einem Dinge Sein zukommt, so muß ihm auch Räumlichkeit u. s. w. u. s. w. in gleicher Weise zukommen. Danach ist, das Sein zuzugestehen, aber den Inhalt seiner Einzelbestimmungen zu verleugnen, eine reine Willkür, und, nachdem wir die Zugehörigkeit der Kategorien zum Seinsbegriff, das eben heißt ihre Objectivität, erwiesen haben, eine Unmöglichkeit.

Um aber endlich dem öden Nichts zu entrinnen, woren die Erkenntnistheorie Schs uns versetzt hat und worin wir uns selber zu Nichts werden müsten, wollen wir uns schnell mitten in die Physik begeben, von welcher wir hoffen, daß sie, wenn auch ohne Übereinstimmung mit der ihr vorausgeschickten Erkenntnislehre, vielleicht völlig unabhängig von derselben, uns die Welt und uns selbst wieder gewinnen lassen. Wir eilen, das Ding ansich kennen zu lernen, um es an jenen ideellen Punct heranzubringen, der als Einheit von Intellect und Materie nur die Welt als Vorstellung in sich barg, und ich halte es in diesem und in anderem unten zu benennenden Interesse für vortheilhaft, die Art und Weise der Erkenntnis dieses Dings ansich erst später nachzubringen.

## II. Physik.

Das Ding an sich ist Wille. Diese seine Bezeichnung ist entlehnt der vollkommensten Erscheinung desselben, im Menschen, ist also nur als denominatio a posteriori anzusehen (W. I, §. 22). Was aber Wollen sei, ist die unmittelbarste unsrer Erkenntnisse und nicht weiter zu definiren (G. §. 43). Kraft oder Lebenskraft besagt dagegen soviel wie x. Zum Unterschiede vom Willen, dem Ding an sich, können wir den gewöhnlich so genannten, psychologischen, Willen Willkür nennen, so daß Willkür dann der Wille heißen würde, wo ihn Erkenntniß beleuchtet und daher Motive, also Vorstellungen, die ihn bewegenden Ursachen sind: es darf dabei nur an kein liberum arbitrium indifferentiae gedacht werden, welches die Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Ursachen wäre (N. S. 21). Der Wille als Ding an sich ist sein eigener Zweck; Abwesenheit alles Ziels, aller Grenzen, gehört zu seinem Wesen, denn er ist endloses Streben, und ewiges Werden, endloser Fluß ist seine Offenbarung (E. S. 163. W. I, §. 29). — Die Welt ist also, wie einerseits durch und durch Vorstellung, so andererseits durch und durch Wille; eine Realität aber, die weder Vorstellung, noch Wille wäre, sondern ein Object an sich (zu welchem auch Kants Ding an sich ihm leider unter den Händen geworden ist), ist ein exträumtes Uding und dessen Annahme ein Irrsicht in der Philosophie (W. I, S. 3 f.). Nicht im Object oder Subiect darf das Ding an sich gesucht werden, sondern in etwas davon ganz Verschiedenem, welches nicht mit einem solchen Gegensatz behaftet ist (W. I, §. 7). War nun das Resultat der Erkenntnißtheorie ein erkennendes Subiect, welches mit seinem Object (der Materie) in untrennbarer Einheit verbunden die Welt als Vorstellung bildet, so bringt die Metaphysik ein wollendes Subiect hinzu, welches, mit jenem erkennenden wiederum in untrennbarer Einheit verbunden, nunmehr das eigentliche Ding an sich ist. „Die Identität des Subiects des Wollens mit dem erkennenden Subiect, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort „Ich“ beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich; denn nur die Verhältnisse der Objecte sind uns begreiflich, unter diesen aber können zwei nur insofern eins sein, als sie Theile eines Ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subiecte die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objecte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem Wollenden, des wollend Erkannten, also des Subiects mit dem Object, ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unverklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder  $\chi \alpha \tau' \xi \sigma \chi \eta \nu$  nennen“ (G. §. 42).

Daß wir diese Stelle, die zunächst nur über das empirische Einzel-Ich spricht, auch von der ursprünglichen Einheit der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung oder der Identität des Urobject und Ursubject verstehen sollen, zeigt die folgende, welche diesen Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen selbst macht: „Das Ich ist das pro tempore identische Subject des Erkennens und Wollens, das Wunder *κατ' ἔξοχήν*; es ist der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesammten Erscheinung, d. h. der Objectivation des Willens: es bedingt zwar die Erscheinung, aber ist auch durch sie bedingt“ (W. II, S. 205).

Ohne zu fragen, auf welchem Wege, durch welcherlei Art von Erkenntniß, Sch. sein Dingan sich erlangt habe, noch, was ihn bestimme, den Willen dafür zu setzen, suchen wir jetzt nur aus den einfachen Bestimmungen dieses Willens, wie sie das Obige darbietet, im Vereine mit den Ergebnissen der Erkenntnistheorie, ein Gesamtbild der Sch. schen Weltanschauung zu gewinnen. — Die Identität ist eine doppelte geworden. Bereits in der „Vorstellung“ sind Subject und Object identisch; beide in ihrer Identität bilden nunmehr das Object für den Willen, welcher, als das Subject, wiederum mit diesem seinem Objecte identisch ist. Die Vorstellung ist offenbar das Object des Willens, d. h. der Wille will die Vorstellung, will fortwährend in ihr sich vorstellen; andererseits ist er das Object der Vorstellung, d. h. die Vorstellung stellt den Willen vor und nichts anderes als ihn. Wir haben mithin zwei Subjecte, die gegenseitig ihre Objecte sind, das wollende und das vorstellende Subject, oder zwei Objecte, die gegenseitig ihre Subjecte sind, das gewollte Object (die Vorstellung) und das vorgestellte (der Wille). Der Wille will vorgestellt sein, d. h. er wirkt darauf, vorgestellt zu sein, ist ein fortwährendes Bewirken der Vorstellung; er hat aber nichts außer sich, darauf er wirken könne: darum statuiert (nach unsrer Identification des Caussalsatzes mit dem des Widerspruchs sehr mit Unrecht) Sch. kein Caussalverhältniß. Sein Wirken bleibt in ihm beschlossen, sein Wollen selbst ist sein Sich-vorstellen, das heißt, er ist sich selbst Subject und Object, er ist die Identität beider. Nicht in andern Organen stellt sich der Wille vor, denn diese sind selbst Vorstellungen; sondern er ist sich selbst Organ. Grinnern wir uns hier-

bei, daß dieser Urwille bei Sch. nicht von einem primären Intellect geleitet ist, sondern selbst als primär den Intellect als das Secundäre an sich hat, im Gegensätze zum individuellen Willen des Thieres und Menschen, welcher durch Motive, Vorstellungen, geleitet wird. Der Urwille ist daher an sich selbst uranfänglich erkenntnisslos, aber fortwährend Erkenntniß zu bewirken, das ist sein Wesen. Wollen wir daher den zweideutigen Ausdruck Wille vermeiden, der ja ohnehin nur a priori gewählt ist, so müssen wir Wirken sagen, reines Wirken oder reine That; da aber das Object dieser That, das was gewirkt wird, eben Vorstellung oder Erkenntniß ist, so ist zuletzt ewige reine Erkenntnißthat (wenigstens hier-nach) das Dingansich oder das Absolutum der Sch.'schen Philosophie. Dass Sch. dasselbe nicht nur gewöhnlich Wille schlechthin, sondern anderwärts auch Wille zum Leben nennt, scheint freilich hierzu wenig zu stimmen, und auf jeden Fall ist es bedeutsam, daß diese letzte Bezeichnung in den ersten drei Theilen des Hauptwerkes verhältnismäßig selten begegnet, nicht eher aber als im vierten förmlich eingeführt wird. Der nach Obigem allein richtige Name wäre Wille zum Vorstellen, wenn es nun einmal Wille sein soll, und daß Sch. diesen Namen nicht braucht, sondern für gewöhnlich das Dingansich schlechthin Wille nennt, hat seinen nachweisbaren Grund.

Wie Fichte das Ich der Wissenschaftslehre späterhin mit einem Realen, einem Sein, unterbaut hat, weil er erkannte, daß das reine Erkennen oder Vorstellen, welches das Ich war, selbst einen solchen substantiellen Hintergrund in sich berge und daher auch in thesi verlange, um überhaupt des Seins theilhaft zu sein: ebenso hat Sch. der Welt als Vorstellung, dem Ergebniß seiner Erkenntnißheorie, einen substantiellen Rückhalt gegeben am Willen, der da vorstellt; denn Erkennen oder Vorstellen selbst ist Thun, also darf das Vorstellen nicht für sich gesetzt werden, sondern nur als nähtere Bestimmung an einem Thun. Das heißt es, wenn Fichte in den Schriften seiner späteren Periode sagt: das Sein habe sein Dasein im Wissen, oder, wie er sich ausdrückt: es dasei et im Wissen. Mit dieser Form „daseien“ will er andeuten, daß dieses Sein

ein Thun ist; seine Thätigkeit aber ist Wissen oder Erkennen, Vorstellen. Das Absolute ist Erkenntnißhat.

Sind wir nun, bei diesem Verhältniß, nicht im Unrechte, wenn wir Schs Standpunkt noch hinter die zweite Periode Fichtes zurückversetzen? Scheint er nicht mit dieser letzteren völlig überein zu treffen? Drei Gründe bestimmen mich, an der eingangs dargelegten Ansicht festzuhalten.

1) Die zweite Gestalt der Fichteschen Philosophie hat, als Ergebniß intellectueller Anschauung, die Skepsis völlig abgestreift, welche das Sch. sche System noch beherrscht; was in der Schrift über die Bestimmung des M. noch Glaube war, ist jetzt Erleuchtung, geistiges Schauen geworden. Ein Mißverhältniß der Art, wie es sich zwischen Schs Erkenntnißtheorie und Metaphysik eingesunden, waltet daher in dieser Philosophie Fichtes nicht ob, wol aber kann ein dem ähnliches in der mehrerwähnten Übergangsschrift gefunden werden.

2) Das Absolute Schopenhauers wird nicht als solches bezeichnet, vielmehr dieser Ausdruck entschieden abgelehnt, während Fichte bald dazu gelangt, für das seinige diesen Namen zu adoptiren; demnach wird der Wille Schopenhauern nur unter der Hand und unwillkürlich zum Absoluten, was schon hinreicht, um diesen Philosophen nur als verspäteten Vorboten der Identitätsphilosophie gelten zu lassen.

3) Die absolute Identität von Subject und Object, vermöge deren für „Wille“ Erkenntnißhat zu setzen wäre, erscheint bei Sch. nur vorübergehend und gelegentlich als das eigentliche Dingansich, wo er offenbar durch unwillkürliche Consequenzen darauf geführt wird als an den Rand seines Philosophirens, das Wunder *καὶ ἔξοχόν*: während er sonst, und zwar nicht in Übereinstimmung, sondern in entschiedenem Widerspruch mit jener Identitätsvorstellung, nur den Willen schlechthin oder den Willen zum Leben als Dingansich bezeichnet. Danach ist es m. E. nicht möglich, Schn bereits den Identitätsphilosophen anzureihen, wol aber die Beziehungen mit denselben, welche sich bei ihm finden, als Spuren jenes Einflusses der Identitätsphilosophie anzusehen, welchem

er zu seinem Nachtheil keine volle Macht über sich gelassen hat. Auf diese Weise hat er sich selbst zurückgeschoben auf den Standpunkt der Schrift Fichtes über d. Best. d. M., in welcher gleichfalls der Wille die Stelle des Absoluten einnimmt (S. 256 f. 269 f. 290), die Herrschaft übend über die Vorstellung (S. 196 f.) und nirgends anders als in der endlichen Vernunft die Welt schaffend (S. 302 f.). Ich verkenne nicht, daß Sch. weit dogmatischer verfährt als Fichte in dieser Schrift, daß er mit dem von Fichte nur angedeuteten und problematisch ausgesprochenen Urprinzipie vollen Ernst macht, dessen Verhältniß zum Erkennen genauerer Grörterung unterwirft, sowie seine Erscheinungen durch die Natur verfolgt, daß er endlich, indem er die Weisheit der *Vedas* so gut es gehu will damit verschmilzt, das innere Wesen des Fichteschen Willens, der ein guter ist, für Naturphilosophie und Ethik beinahe in sein Gegentheil verkehrt: doch daß der Identitätsphilosophie Sch. ebenso nahe und ebenso fern steht, als Fichte in der angezogenen Schrift, also geschichtlich zwischen diese letztere und Fichtes zweite Periode hineinfällt — das glaube ich festhalten zu dürfen und es wird sich später selbst noch durch Einzelheiten bestätigen.

Das unter 3) Behauptete ist noch mit Wenigem zu erhärten. Es ist offenbar nicht einerlei, ob wir den Willen selbst oder seine ewige Identität mit dem Vorstellen des Dingansich nennen, ob wir ihn als Wille zum Erkennen, oder als Wille zum Leben bezeichnen, und diese Differenz wird sich im Nachfolgenden mehr und mehr als nachwirkend kundgeben. Namentlich wird die Lehre von den Objectivationen des Willens sich entschieden auf die eine von beiden Seiten stellen und dadurch um so gewisser mit der Erkenntnißtheorie zerfallen. Ist das Dingansich jene Identität, also Erkenntnißthat, so ist das Erkanntwerden Zweck des Willens, also der Intellect seine ewige und alleinige Objectivation, wobei es, beiläufig gesagt, sehr unwahrscheinlich wäre, wenn der Wille einen Intellect an sich trüge, der ihn fortwährend, seiner eignen Einrichtung wegen, falsch vorstellt und erkennt, wodurch sich dieser Wille mehr als ein Wille zum sich nicht vorstellen oder ein Wille sich zu täuschen, denn als Wille sich vorzustellen, manifestirte. Hiernach würde die Identitätsvorstellung, wiewol sie einerseits ihrer

völligen Undenkbarkeit wegen sich mit dem rein idealistischen Resultate der Erkenntnißlehre besser verbindet, als wir das vom Willen zum Leben werden rühmen können, indem dort sich Gleiches zu Gleichem, eine Identität zur andern und ein Wunder oder Widerspruch *zat' ἔξοχην* zum andern (jenem ideellen Puncte) gesellt — würde doch andererseits mit der Skepsis sich nicht wol vereinigen, weil in dieser der Wille zum Erkennen seinen ihm immanenten Zweck offenbar gänzlich verfehlte. Das Erkanntwerden erscheint daher, trotz jener Identität, nirgends bei Sch. als eigentlicher Zweck des Willens, ja vom individuellen Intellecte heißt es sogar, daß er nur zum Dienste des individuellen Willens hervorgebracht, d. h. das Erkennen nicht Zweck, sondern Mittel sei. „Die Erkenntniß ist nur zum Behuße der Erhaltung des thierischen Individuums da, und so ist ihre Beschaffenheit, alle ihre Formen, wie Zeit, Raum u. s. w. bloß auf die Zwecke eines solchen eingerichtet“ (P. II, §. 67). Das Genie nur ist ein dienstfreier Überschuß. Ist dagegen das Dingansich Wille schlechthin oder Wille zum Leben, so ist es leichter möglich, daß er zur bessern Erreichung seines eigentlichen Zweckes, des Lebens, einen Intellect schafft, der einer wahren Erkenntniß nicht zu dienen vermag, sondern eben unter Willenzwecke gebunden ist; denn dann ist der Intellect oder die Erkenntniß nicht die Objectivation des Willens schlechthin, geht der Wille nicht auf in derselben, sondern sie ist nur eine seiner Objectivationen oder Erscheinungsformen, ihm selbst nicht wesentlicher als eine andere. Nur in diesem Sinne heißt es: das Dingansich ist Wille, wogegen jene Identitätsvorstellung nur als eine gelegentlich durch Consequenzen abgedrungene erscheinen kann. Dieselbe würde auch, während sie bei Fichte sich zu sehr fruchtbaren Erkenntnissen entfaltet, unter Voraussetzung der Sch.‘schen Erkenntnißlehre nur die Unbefriedigung vermehren, in welche uns das Resultat dieser letzteren versetzt hat; denn die dort aufgezeigten Widersprüche und Unvollziehbarkeiten würden sich verdoppeln und verdreifachen, so daß nichts übrig bliebe, als eine Worthäufung, nämlich jene Doppel-Identität im ideellen Puncte, zeit- und zahllos. In der That das Wunder (*portentum*) *zat' ἔξοχην*!

Wünschen wir uns daher Glück, daß im Willen oder Wil-

len zum Leben ein Dingansich oder Absolutum gefunden ist, das nichts Abenteuerliches mehr hat, und dem wir uns freuen eine über-einstimmende Seite abgewinnen zu können. Von dem Worte ab-zuweichen, das der Sprachgebrauch so entschieden an die Be-dingung des Bewußtseins knüpft, ist durch Bezeichnung desselben als einer denominatio a priori gestattet; ist aber freilich leichter, als ein geeigneteres zu finden, da sich nicht leugnen lässt, daß dem Worte Kraft, welches wol rein materiell dasselbe bezeichnet, doch jede An-deutung einer immanenten Teleologie gebracht. Besser wäre es, schlechthin Teleologie dafür zu sagen, wenn dann nicht die ma-terielle Bezeichnung wiederum ganz fehlte. Auf jeden Fall aber hat Sch. ein organisches Leben für das innerste Wesen der Welt erkannt, das, an sich weder Materie noch Denken, nur angeschaut wird als jene, begriffen in diesem. An der Einsicht jedoch, daß jene absolute Substanz, Wille genannt, zwar weder rein materiell noch rein spirituell, doch immer beides zugleich ist, indem wol beide Be-stimmungen real sind, nur ihre Getrenntheit es nicht ist, an dieser Einsicht mußte ihn seine Erkenntnistheorie hindern, welche keinerlei Materialität zuläßt, es sei denn als subjective Vorstellung, so daß er selbst erklären mußte, seine Philosophie vergeistige Alles (P. II, §. 47), wogegen an derselben Stelle die Äußerung: „jedem angeblichen Geist kann man Materie, aber auch jeder Materie Geist unterlegen, woraus sich ergibt, daß der Gegensatz falsch ist“ der Identitätsphilosophie außerordentlich nahe tritt.

Noch ist zu bemerken, daß, wenn bei dieser Vorstellung vom Willen als Absoluten die Idealität der Anschauungsformen, na-mentlich die der Vielheit, festgehalten wird, der Unterschied des a priori und a posteriori sich völlig verwischt, was Sch. an anderen Philosophen tadeln (P. II, §. 42); denn liegt das principium indi-viduationis lediglich im Intellect, so kann der Wille nichts Verschie-denenes oder Mannichfältiges wollen, sondern kann eben nur wollen schlechthin; alle Bestimmtheit aber, der Empfindungen und Vorstel-lungen sowol als der daraus erschlossenen unzähligen mannichfälti-gen Gegenstände, tritt als ein Werk des Intellects auf, so daß für den Begriff eigentlicher Erfahrung kein Raum bleibt. Diese Vor-stellung führt dann unausbleiblich zu jener monströsen Identitäts-

ansicht. — Wird dagegen mit der Erkenntnißtheorie entschiedener gebrochen und der Grund der Einzelbestimmungen im Willen selbst gefunden, so entsteht die Frage nach Freiheit oder Gebundenheit des Willens in diesen seinen Wirkungen. Erfolgen die letzteren in ihrer Einzelbestimmtheit nicht nothwendig aus dem Wesen und Begriffe des Willens, so wird der Wille frei, oder, da es kein bewußt wählender Wille sein soll, richtiger spontan zu nennen sein, und so scheint ihn Sch. zu fassen. „Der Wille als Welt schaffendes, als Dingansich, ist frei vom Saße des Grundes und damit von aller Nothwendigkeit, also vollkommen unabhängig, frei, ja allmächtig. Doch gilt dies, der Wahrheit nach, nicht von seinen Erscheinungen, den Individuen, die schon eben durch ihn selbst, als seine Erscheinungen in der Zeit, unveränderlich bestimmt sind“ (W. I., S. 565 f.). Wir sehen hier, wie ungescheut der Causalfalsatz in diesem Zusammenhange objectiv gebraucht wird; die Metaphysik hat uns durchaus auf andern Boden versetzt. Die Einzelercheinungen sind also entschieden abhängig vom Urwillen, dem Absoluten, sie sind völlig durch ihn bestimmt — insofern ist Sch. ausgesprochener Determinist; aber sie hängen offenbar von der Willkür, richtiger Spontaneität des Urwillens ab, als welcher er, an keine Causalität gebunden, erscheinen läßt, was ihm beliebt. Damit ist denn doch die Causalität wieder abgeschafft; denn soll die Einzelercheinung wirklich determinirt sein, so muß sie eben von einem Grunde, nicht aber von der absoluten Grundlosigkeit abhängen, die überdies bei Ermangelung des Bewußtseins, also der Möglichkeit einer Wahl, am allerwenigsten zu denken sein dürfte. Sie, die Einzelercheinung, muß vielmehr im Begriffe des Willens selbst ihren zureichenden Grund haben; in ihr muß sich das im absoluten Willen implicite Enthaltene mit Nothwendigkeit expliciren. Das bedeutet es auch, wenn Sch. den Willen als Selbstzweck bezeichnet. Das Absolute ist Selbstzweck, heißt: alle seine Einzelercheinungen sind Explicationen seines Begriffs. Nur in dieser Auffassung sind die Gegensätze von Freiheit und Nothwendigkeit vereinigt.

Wie nun schon diese einfachsten Bestimmungen der Metaphysik (richtiger: Physik oder Naturphilosophie), aus welchen wir den

eigentlichen Kern uns recht wohl aneignen können, mit Schopenhauers Erkenntnistheorie völlig zerfallen und keine andere zulassen, als die von uns in der Kritik dieser letztern an ihre Stelle gesetzte, ist unverkennbar. Wir finden die Kategorien der Causalität und Teleologie, und mithin auch die der Zeit, der Zahl und des Raumes, im Begriffe des Willens selbst als objective gegeben, ganz abgesehen noch davon, daß das Sein, als gleichfalls apriorische Kategorie, dem Willen gar nicht zugesprochen werden könnte ohne das Gefolge jener seiner nothwendigen Formen. Noch auffallender aber und unverhüllbarer wird der Niß in der Lehre von den Objectivationen des Willens, zu der wir jetzt übergehen, um ihr die Lehre von der Erkennbarkeit des Dingansich, die sich passend mit Ästhetik und Moral verbinden läßt, im dritten Theile des Ganzen folgen zu lassen.

Die Körper legen durch die mannichfaltige Verschiedenheit ihrer Qualitäten und deren Wirkungen an den Tag, daß sie nicht bloß ideal sind (P. II, §. 29). Wir dürfen daher nicht annehmen, daß auch nur die leblosen Körper ganz allein in unsrer Vorstellung existiren, sondern müssen ihnen, da sie unergründliche Eigenschaften und vermöge dieser Wirksamkeit haben, ein Sein an sich irgend einer Art zugestehen (W. II, S. 197). Jedes Naturwesen ist zugleich Dingansich und Erscheinung, nach letzterer allein physisch zu erklären (nach seinen Ursachen), nach jenem metaphysisch (als Wille). Jedes Object, jedes Wesen auf der Welt, ist als Erscheinung Materie, an sich selbst aber Wille (W. II, Cp. 24. 25). Dieser Wille ist das Brahm der Indier, welches in mir, in dir, in deinem Hunde, meinem Pferde, lebt und leidet (G. S. 119), und vermöge dessen jedes Wesen dir als dein eignes Wesen gegenübersteht (tat twam asi: dieses bist Du!)\*). — Die unmittelbare Objectität des Willens ist der Leib. Der Wille ist die Erkenntniß a priori des Leibes, der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens. Jede Einwirkung auf den Leib ist es daher sofort auf den Willen, als Schmerz oder als Lust (W. I, §. 18). „Willensact und Leibesaction sind eines und dasselbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der inneren Wahrnehmung (dem Selbstbewußtsein) sich als wirklichen Willensact kundgibt, dasselbe stellt sich für die äußere Anschauung, in welcher der Leib objectiv dasteht, sofort als Action desselben dar“ (W. II, S. 38). Diese unmittelbare Beziehung zu seinem Leibe als

\*) Vgl. Fichte a. a. O. S. 330 f.

Seydel, Schopenhauers Philosophie.

seinem Willen macht das Subject zum Individuum, d. h. es erkennt seinen Leib zunächst allein als Vorstellung und Wille zugleich. Wir betrachten daher alle andern Objecte nach Analogie unsers Leibes als Vorstellungen, hinter denen der Wille lebt (W. I, §. 19). Die einzelnen Gliedmaßen und die einzelnen Zustände des Leibes sind die Objectivationen einzelner Begehrungen: Zähne, Schlund u. s. w. das objectivirte Essenwollen oder der Hunger\*), das Gehirn das objectivirte Erkennenwollen u. s. w., das Blut die unmittelbarste Objectität des Willens zum Leben (W. I, §. 20. II, Cp. 20). — Die Grundbestrebung jedes Willens ist Selbsterhaltung des Wesens, bestehend in einem Suchen oder Verfolgen, Meiden und Fliehen; insofern ist er Wille zum Leben (W. II, Cp. 28) oder Selbsteilebe (nach Burdach, N. S. 29). Die vollkommenste Ausführung des Willens zum Leben ist der Geschlechtstrieb, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus: und hiermit ist sowol das Entstehen der Individuen aus ihm (er vertritt die Gattung), als sein Primat über alle andern Wünsche des natürlichen Menschen in vollkommener Übereinstimmung. So ist auch das Sperma die Secretion der Secretionen, die Quintessenz aller Säfte, das letzte Resultat aller organischen Functionen (W. II, Cp. 42); denn die Natur hat nur Eine Absicht: Erhaltung aller Gattungen, sie thint Alles nur für die Gattung und Nichts bloß für das Individuum, weil ihr jene Alles, dieses Nichts ist (P. I, S. 197). — Darauf, daß die Organisation der Einzelwesen mit dieser Tendenz der Natur auf Erhaltung der Gattung übereinstimmt, sowie darauf, daß der ganze Leib sich zum ganzen Willen verhält, wie die einzelnen Actionen (Glieder?) des Leibes zur einzelnen Willensaction, d. h. daß der ganze Leib nur die Erscheinung des Willens ist — beruht alle Teleologie. Teleologie ist die gänzliche Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes, wie eines jeden Organismus und eines jeden Dinges, zu dem sich in ihm objectivirenden Willen (W. I, §. 20). Diese Zweckmäßigkeit in der Objectivation des Willens ist allgemein; denn „wenn nicht eine eigenthümliche Naturkraft, der es so wesentlich ist, zweckmäßig zu verfahren, wie der Schwere wesentlich, die Körper einander zu nähern, das ganze complicirte Getriebe des Organismus bewegt, lenkt, ordnet, und sich in ihm so darstellt, wie die Schwerkraft in den Erscheinungen des Fallens und Gravitirens, die elektrische Kraft in allen durch die Reibmaschine oder die Volta'sche Säule hervorgebrachten Erscheinungen u. s. f.: nun dann ist jedes Wesen ein bloßes Automat, d. h. ein Spiel mechanischer, physikalischer und chemischer Kräfte, zu diesem

\* ) Nicht unähnlich Fichte a. a. O. S. 208, nur nicht die Gewerkzeuge, sondern die Gewaaren durch den Willen erst zu solchen werden lassen.

Phänomen zusammengebracht entweder durch Zufall oder durch Absicht eines Künstlers, dem es so beliebt hat" (P. II, §. 94). Die Welt wird sich vielmehr bei moralischer Betrachtung jederzeit als Mittel darstellen für einen höhern Zweck; „aber der Welt nur physische Bedeutung, keine moralische zuzuschreiben, ist die höchste Pervertität“ (P. II, §. 69). — Die ganze sichtbare Welt ist die stufenweise Objectivation des Einen Willens. Ihre Stufen sind ihre Gattungen und der einheitliche Hintergrund jeder Gattung ist ihre platonische Idee, deren Abbilder die Objecte der Kunst sind, wie die Musik vom tiefsten Grundbass bis zur Melodie der menschlichen Stimme das Abbild aller Ideen und Objectivationen in ihrer Totalität (W. I, §. 52). Die Stufen unterscheiden sich, vom Stein bis zum Genie, durch Vollkommenheit des Intellects; je größer dieselbe, um so deutlicher ist die Sonderung von Wille und Erkenntniß. Nur die Stärke dieser Sonderung bestimmt die Höhe der Stufe, und sie allein erzeugt den Individuen höherer Stufen den Schein größerer Freiheit, welcher verbunden ist mit stärkerem Hervortreten der Individualität (N. S. 68). Aber nicht etwa ist ein kleinerer Theil vom Willen im Stein, ein größerer im Menschen: sondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objectivation: von dieser ist ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein, im Thier ein höherer als in der Pflanze (W. I, §. 25). In jedem Einzelnen ist der Wille zum Leben eben so stark, wie in Allem, was ist, war und sein wird, zusammengenommen. — Erst durch den Zutritt der Erkenntniß wird der Wille sich seiner selbst bewußt: die Erkenntniß ist gleichsam der Resonanzboden des Willens und der dadurch entstehende Ton das Bewußtsein (N. S. 62). Die Pflanze hat noch keine Erkenntniß, weil sie ihrer nicht zur Erhaltung bedarf, wie das Thier; sie hat weit weniger Bedürfnisse. Was dem Thier und Menschen aber die Erkenntniß als Medium der Motive leistet, dasselbe leistet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganischen Körpern die für Ursachen jeder Art, und genau genommen ist das alles bloß dem Grade nach verschieden; denn ganz allein in Folge davon, daß beim Thiere, nach Maßgabe seiner Bedürfnisse, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke sich gesteigert hat, bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muß, entsteht als eine Function des Gehirns das Bewußtsein, und in ihm die objective Welt, deren Formen (Zeit, Raum, Caussalität) die Art sind, wie diese Function vollzogen wird (N. S. 65 ff.). „Erst nachdem das innere Wesen der Natur, der Wille zum Leben in seiner Objectivation, sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüstig und wohlgemuth, gesteigert hat, gelangt es endlich beim Eintritte der Ver-

nunst, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und fragt sich, was es selbst sei" (W. II, S. 159). Aber auch der menschliche Intellect steht von Natur noch im Dienste des Willens, und nur im Genie, diesem monstrum per excessum, ist er von solcher Botmäßigkeit frei geworden. — Je nachdem nun dem Organismus die Überwältigung der die tieferen Stufen der Objectität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren oder unvollkommeneren Ausdruck seiner Idee; d. h. steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zu kommt. So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Siegs, und werden darin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweigung mit sich selbst deutlicher erkennen. Schon die Centripetal- und -fugalkraft, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält, ist selbst ein Ausdruck jenes allgemeinen, der Erscheinung des Willens wesentlichen Kampfes (W. I, S. 166 ff.). Dieses durchgängige Phänomen des *qilia καὶ ρεῖνος* hat seinen letzten Grund in dem großen Urgegensatz zwischen der Einheit aller Wesen nach ihrem Seinansatz und ihrer gänzlichen Verschiedenheit in der Erscheinung, als welche das principium individuationis zur Form hat (P. I, S. 35).

Die Wirkung der Lehren Schellings und Hegels auf die Gestaltung der Sch.'schen Philosophie ist, wenn irgendwo, so in dieser Partie des Systems unverkennbar. Nicht nur die Auffassung der Welt als Processe überhaupt, sondern auch den inneren stufenweisen Verlauf dieses Processe, der als Entwicklung zu immer höherer Freiheit sich darstellt, dem auch der immanente Gegensatz nicht fehlt, hat Sch. mit jenen Denkern gemein. Er besitzt dabei den Vorzug der Faslichkeit und Einzeldurchführung; sein Vortrag gewinnt durch den großen Schatz von empirischen Kenntnissen auf allen Gebieten, der sich in angemessener Vertheilung und belebender Mannichfaltigkeit durch alle Capitel hindurch befundet, sowie durch die wohl angebrachte staunenswerthe Belesenheit in allen Literaturen, den Reiz der Neuheit und concreten Füllung. Anstatt aber das Übereinstimmende mit Schelling und Hegel selbst als solches zu erkennen und anzuerkennen, geschweige denn seine Abhängigkeit einzugestehen, spricht er von jenem herablassend, von diesem mit Ingriß. Diese selbstgewählte Sonderstellung, wie überhaupt, daß er sich gegen die Idee des Absoluten entschieden ablehnend verhält,

muß uns, zusammen mit der gänzlichen Unvereinbarkeit seiner Erkenntnislehre und Metaphysik, trotz jenes Übereinstimmenden immer abhalten, ihn zu den Identitätsphilosophen selbst zu zählen. Er hat das große speculative Princip jener Denker herabgedrückt zu einem empirischen Realgrunde, den er nunmehr, seines Ursprunges uneingedenkt, seinen Meistern als selbständigen Fund entgegenhält. Allein auch noch so kann die Sch.'sche Metaphysik ihre hohe Herkunft nicht verleugnen: sie trägt noch die Züge beider Gestalten der Identitätsphilosophie, sowol der idealrealistischen oder subjectiven von Fichtes zweiter Periode, als der objectiven oder realidealisticchen der zweiten Periode Schellings, und der Hegels, soweit sie mit letzterer übereinstimmt, an sich. An letztere zwei erinnert die ganze naturphilosophische Durchführung der Objectivation (wo gegen Fichte naturfeindlich das Absolute nur durch die Geschichte verfolgt), an erstere die hiermit unvereinbare Lehre von der Identität des Wollens und Vorstellens, nach welcher consequentermaßen auch an einigen Stellen die Objectivation nicht als reale Beihaltung des Willens, sondern als Objectivation nur im Verstande und für denselben erklärt wird, während in der naturphilosophischen Durchführung der Intellect ausdrücklich erst nach Ablauf einer erkenntnislosen Objectivationenreihe eintritt. Dagegen heißt es ebenso ausdrücklich W. II, Cp. 20 und öfter, daß die Objectivation durchaus bedingt sei durch den erkennenden Intellect. Merkwürdig als Beweis, daß sich Sch. bisweilen seiner Oscillationen selbst bewußt wird, ist P. II, §. 85: „Wenn man einerseits zugeben muß, daß alle jene physischen, kosmogonischen, chemischen und geologischen Vorgänge, da sie nothwendig als Bedingungen dem Eintritt ins Bewußtsein lange vorhergehen müsten, auch vor diesem Eintritte, also außerhalb eines Bewußtseins existirten: so ist andererseits nicht zu leugnen, daß eben die besagten Vorgänge außerhalb eines Bewußtseins, da sie in und durch dessen Formen allererst sich darstellen können, gar nichts sind, sich nicht einmal denken lassen. Jene Vorgänge beruhen jedoch nur auf einem Regressus nach Principien a priori, sind ein Ausdruck des unsäglichen Ansich der Dinge, in der Sprache unsers Intellects.“ Am klarsten aber wird

der Widerspruch aus zwei Zusammenfassungen des Systems, welche Sch. kurz aufeinander in der Schrift N. gibt, von denen jede eine so grundverschiedene Philosophie lehrt, daß alle Möglichkeit schwintet, sie als Ergänzungen aneinanderzubringen. Ich kann mich nicht enthalten, trotz ihrer Länge beide Stellen auszuschreiben und ge- denke mir dadurch eine eingehendere Nachweisung des Hiatus zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik Schs, dieses Grund- und Hauptwiderspruches, der auch von allen mir bekannt gewordenen Recensionen des Systems\*) unermüdet ans Licht ge- stellt, soviel ich weiß aber noch von keinem Anhänger Schs zu beseitigen auch nur versucht worden, und der allein seine Erklärung in der geschichtlichen Stellung finden kann, die wir Schn angewiesen haben — sowie des Zwiespaltes im Innern der Metaphysik, zwischen subjectiver Identitätsansicht und Naturphilosophie, zu ersparen. Jeden Hiatus spricht A ganz unverhüllt aus, B sucht ihn durch ein Zurückgreifen nach den Resultaten der Erkenntnistheorie zu ver- hüllen.

#### A. (N. S. 2.)

„Die nun hier anzuführenden fremden und empirischen Bestäti- gungen betreffen sämmtlich den Kern und Hauptpunkt mei- ner Lehre, die eigentliche Meta- physik derselben, also jene paradoxe Grundwahrheit, daß das was Kant als das Dingan sich der bloßen Er- scheinung, von mir entschieder Vorstellung genannt, entgegensezte und für schlechthin unerkennbar hielt, daß, sage ich, dieses Dingan- sich, dieses Substrat aller Erschei- nungen, mithin der ganzen Na- tur, nichts Anderes ist, als jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unsers eignen

(Die gegenübergestellte Stelle wird uns mit einer noch eigentli- cheren und „wohlerwoge- neren“ bekannt machen.)

(Alles Skeptische aufgegeben.)

\*) Die vorzüglichste derselben ist jedenfalls die Herbart's, kleinere Schriften Bd. 3.

Selbst als Willen finden; daß demnach dieser Wille, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philosophen annahmen, von der Erkenntniß unzertrennlich und sogar ein bloßes Resultat derselben zu sein, von dieser, die ganz secundär und späteren Ursprungs ist, grundverschieden und völlig unabhängig ist, folglich auch ohne sie bestehen und sich äußern kann, welches in der gesammten Natur, von der thierischen abwärts, wirklich der Fall ist; ja, daß dieser Wille, als das alleinige Dingansich, das allein wahrhaft Reale, allein Ursprüngliche und Metaphysische, in einer Welt, wo alles Übrige nur Erscheinung, d. h. bloße Vorstellung ist, jedem Dinge, was immer es auch sein mag (Vielheit und Mannigfaltigkeit objectiv!), die Kraft verleiht, vermöge deren es dasein und wirken kann (Caussalität objectiv!); daß demnach nicht allein die willkürlichen Actionen thierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen, und endlich selbst im unorganischen Reiche die KrySTALLisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physikalischen und chemischen Erscheinungen manifestirt, ja, die Schwere selbst — an sich und außer der Erscheinung, welches bloß heißt außer unserm Kopf und seiner Vorstellung, geradezu identisch sind mit dem, was wir in uns selbst als Willen finden, von welchem Willen

(Identität des Wollens und Erkennens aufgegeben.)

(Idealität der Zeit aufgegeben.)

(Idealität der Vielheit aufgegeben.)

### B. (N. S. 20.)

„Ich seze erstlich den Willen als Dingansich, völlig Ursprüngliches; zweitens seine bloße Sichtbarkeit, Objectivation, den Leib, und drittens die Erkenntniß als bloße Function eines Theiles dieses Leibes. Dieser Theil selbst ist das objectivirte (Vorstellung gewordene) Erkennen wollen, indem der Wille, zu seinen Zwecken, der Erkenntniß bedarf. Diese Function nun aber bedingt wieder die ganze Welt als Vorstellung, mithin auch den Leib selbst, sofern er anschauliches Object ist, ja die Materie überhaupt, als welche nur in der Vorstellung vorhanden ist. Denn eine objective Welt, ohne ein Subjekt, in dessen Bewußtsein sie dasteht, ist, wohlerwogen

wir die unmittelbarste und intimste Kenntniß haben, die überhaupt möglich ist; daß ferner die einzelnen Äußerungen dieses Willens in Bewegung gesetzt werden bei erkennenden, d. h. thierischen Wesen, durch Motive, aber nicht minder im organischen Leben des Thieres und der Pflanze durch Neize, bei Unorganischem endlich durch bloße Ursachen (Causalität durchgängig objectiv!) im engsten

Sinne des Worts, welche Verschiedenheit bloß die Erscheinung betrifft; daß hingegen die Erkenntniß und ihr Substrat, der Intellect, ein vom Willen gänzlich verschiedenes, bloß secundäres, nur die höhern Stufen der Objectivation des Willens (!) begleitendes Phänomen sei, ihm selbst unwesentlich, von seiner Erscheinung im thierischen Organismus abhängig (!), daher physisch, nicht metaphysisch, wie er selbst; daß folglich nie von Abwesenheit der Erkenntniß geschlossen werden darf auf Abwesenheit des Willens; vielmehr dieser sich auch in allen Erscheinungen der vegetabilischen und unorganischen Natur nachweisen läßt" u. s. w.

Numehr noch durch andre Stellen diesen tiefsten Zwiespalt zu belegen, wäre sehr überflüssig. Es ist zweifellos, daß Schs Urtheil über Schelling, „er gehe zwar auch von einer Einheit des Objects und Subjects aus, seine Theorie zerfalle aber dabei in zwei Disciplinen, Fichteschen transscendentalen Idealismus und Naturphilosophie“ (W. I, S. 30) wörtlich und noch mehr als von Schelling von ihm selbst gilt. Daran ist seine Methode schuld, nach der er die verschiedenen Gebiete des Wissens einzeln durchforscht und die Übereinstimmung von selbst werden läßt, nach welcher er auch erst allein vom Subject, dann allein vom Object aus, seinen Gegenstand gleichsam umgehend, ein vollständiges und zutreffendes Resultat zu erlangen hofft (P. II, §. 27. W. I, S. 169 ff. vgl. II, Cp. 22). Eine andre Seite des Zwiespaltes mit der Erkenntnistheorie wird sich bei der Untersuchung der Erkennbarkeit des Dingansich herausstellen. Dieselbe wird auch die Frage nach einem Beweise dafür, daß der Wille das Dingansich ist, welcher bei Sch. fehlt, berühren müssen. Für jetzt können wir uns nur einfach einverstanden damit

(dieses „wohlerwogen“ fehlt der gegenüberstehenden Stelle demnach, sowie der ganzen Naturphilosophie!), etwas schlecht hin undenkbares. Die Erkenntniß und die Materie (Subject und Object) sind also nur relativ für einander da und machen die Erscheinung aus.“

---

erklären, daß als das Wesen der Welt ein, verschiedene gegensätzliche Phasen durchlaufender, teleologischer Proceß betrachtet wird, dessen *essentia Kraft*, d. h. ein den Gegensatz von Materie und Geist in sich als Abstraction aufhebendes Wirkendes ist, wofür wir die Bezeichnung *Wille* allerdings nicht völlig billigen. Da aber dieser teleologisch in sich bestimmte real-ideale Proceß sein Sein an sich selbst hat, nicht außer sich, wie seine Einzelbestimmungen, die ihr Sein an ihm haben; da er mithin das nicht Nichtsein Könneende, also schlechthin Nothwendige ist (wie in der That auch Sch's Wille): nennen wir ihn den absoluten Proceß oder Proceß des Absoluten.

Daß hiergegen Sch. die Vorstellung des absoluten Werdens bisweilen entschieden ablehnt (W. I, S. 308), ist in seiner eignen Weltanschauung völlig unmotivirt, ebenso unmotivirt wie der Mangel einer Verfolgung der Objectivationen in der Geschichte (W. II, Cp. 38). Absolutes Werden und Geschichtsphilosophie liegen vollkommen in der Consequenz des Sch.'schen Systems. Äußerungen, wie diese: „Nicht in der Weltgeschichte ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben des Einzelnen; die Völker existiren ja nur in abstracto, die Einzelnen sind das Reale“ (P. I, S. 194) — wollen zur sonstigen Geringsschätzung der Individuen gegenüber der Gattung und zum sonstigen Nachweise des allenthalben sich manifestirenden Einen Willens wenig stimmen. Das absolute Werden aber wird ausdrücklich angenommen N. S. 53: „Es läßt sich annehmen, daß nirgends, auf keinem Planeten, oder Trabanten, die Materie in den Zustand endloser Ruhe gerathen werde; sondern die ihr inwohnenden Kräfte (d. h. der Wille, dessen bloße Sichtbarkeit sie ist) werden der eingetretenen Ruhe stets wieder ein Ende machen, stets wieder aus ihrem Schlaf (?) erwachen, um als mechanische, physikalische, chemische, organische Kräfte ihr Spiel von Neuem zu beginnen, da sie allemal nur auf den Anlaß warten.“

Da wir uns der Kritik der in obiger Darstellung der Objectivationslehre enthaltenen Einzelheiten, als von uns nur der Erläuterung der Principien wegen mitgetheilter, entschlagen können, so wollen wir uns nunmehr den Weg bahnen zum dritten Theile unsrer

Kritik, der die Objectivation des Urwillens im menschlichen Thun, nach seinen drei Seiten als Erkenntniß, anschauende Darstellung und in specie ethische Verhätigung des Absoluten (Wissenschaft, Kunst, Sitte), behandeln soll, eine Zusammenstellung, die dort ihre Rechtfertigung finden wird. Den Weg bahnen wir uns mit der Lehre von den gelegentlichen Ursachen und der menschlichen Freiheit, welches beides nothwendig zusammengehört und einen Anhang zur Lehre von der Objectivation, als Beschreibung der Modalität derselben, bilden mag.

Von der stufenweisen Objectivation des Willens, des Einen und untheilbaren Dingessamts, welche die ganze sichtbare Welt ist, sind zu unterscheiden die Einzelwirkungen desselben als seine Erscheinungen. Zu jeder solchen Einzelwirkung gehört ein Anlaß, eine natürliche Ursache, welche diese Wirkung nicht sowol ex integro aus sich setzt, als vielmehr sie aus der Urwirkung, dem Willen, hervorruft. Sie gibt nur Gelegenheit zur Erscheinung jenes Einen Willens und wir können daher mit Malebranche ihr den Namen der Gelegenheitsursache beilegen (W. I, S. 155 ff.). Jede Wirkung nämlich besteht aus zwei Factoren; denn alle Causalität setzt im Verursachenden und im Verursachten eine ursprüngliche Kraft voraus. Die Naturkraft selbst ist keiner Causalität unterworfen, sondern sie ist gerade das, was jeder Ursache die Causalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Die Ursachen aber bestimmen überall nichts weiter als das Wann und Wo der Äußerungen ursprünglich unerklärlicher Kräfte (E. S. 47 ff.). Solche Ursachen für die gelegentliche Äußerung sind für das Unorganische Ursachen im engern Sinne, für die Pflanzen Reize, für das Thier Motive, in specie für den Menschen abstracte Motive (Gedanken). Auch das Wollen ist also nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären, sondern diese bestimmten bloß seine Äußerung im gegebenen Zeitpunkte, stehen unter dem Satz vom Grunde, gehören also der Erscheinung an, während der Wille selbst grundlos ist (W. I, §. 20). Nur unter der Voraussetzung, daß ein solcher Wille vorhanden, und, im einzelnen Fall, daß er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Motive. Hiernach bedarf das Motiv des Willens; wird aber andererseits auch zugestanden, daß der Wille nicht minder jederzeit des Motivs bedarf, als Stoffes und Anlasses, so fragt es sich, ob mit dem Gegebensein eines bestimmten Motivs auch ein bestimmtes Wollen und Handeln nothwendig gegeben sei; worauf zu antworten: sobald wir einer gegebenen Kraft Causalität zugestanden haben, also erkannt haben, daß sie wirkt, so bedarf es bei etwani-

gem Widerstände nur der Verstärkung der Kraft nach Maßgabe des Widerstandes und sie wird ihre Wirkung vollenden (E. S. 14 ff.). Die Willensfreiheit, die den Menschen vom Thiere unterscheidet, ist daher nur eine relative, indem dem Menschen durch die Fähigkeit der Begriffsbildung (Vernunft) eine unbegrenzte Wahl gelassen ist, während sich die Wahl beim Thiere vermöge seiner nur intuitiven Erkenntniß auf sehr wenige Gegenstände beschränkt. Nur die Art der Motivation ist also eine andre, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive im mindesten nicht aufgehoben oder auch nur verringert. Die durch jene relative Freiheit aber entstehende Deliberationsfähigkeit gibt in der That nichts anderes, als den oft sehr peinlichen Conflict der Motive, dem die Unentschlossenheit vorzigt und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtsein des Menschen ist. Er läßt nämlich wiederholt die Motive ihre Kraft gegeneinander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in dieselbe Lage gerath, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzter Richtung wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt, welcher Ausgang Entschluß heißt, und das Resultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt (E. S. 37 ff.). — In solcher Weise ist für die Einzelwirkung des menschlichen Willens der eine Factor das Motiv, der andre der Wille selbst. Das menschliche Individuum aber ist nicht Wille schlechthin, sondern ein bestimpter, ein besonders beschaffener Wille. Die bestimmte Beschaffenheit des individuellen Willens heißt sein Charakter. Demnach ist jede Handlung eines Menschen das nothwendige Product seines Charakters einerseits und des eingetretenen Motivs als der Gelegenheitsursache andererseits. Dieser sein Charakter, der empirische, ist 1) individuell, d. h. in jedem ein anderer, 2) empirisch, d. h. nur durch Erfahrung, aus den einzelnen Handlungen, erkennbar; als erkannter ist er mein erworberner Charakter oder mein Gewissen: nur in der Erkenntniß, daß die einzelne Handlung ihren Grund in diesem meinem Charakter hatte, besteht das sogenannte Freiheitsbewußtsein, wie denn auch die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung nur die Erkenntniß ist (velle non discitur); denn der empirische Charakter ist 3) constant: wie der Mensch in einem Falle gehandelt, so wird er unter völlig gleichen Umständen wieder handeln — und 4) angeboren (E. ca. S. 50 — 70). Nach dieser Unabänderlichkeit des Charakters einerseits und der oben betrachteten nothwendig bestimmenden Wirkung der Motive andererseits, ist also der ganze empirische Verlauf des Lebens eines Menschen, in allen seinen Vorgängen, großen und kleinen, so nothwendig vorher bestimmt, wie der eines

Uhrwerks (P. II, §. 116). Dagegen lehrt der Indeterminismus, daß einem gegebenen Menschen in einer gegebenen Lage zwei verschiedene Handlungen möglich seien, was zu behaupten völlig absurd; denn diese Ansicht ist genöthigt, eine existentia ohne essentia anzunehmen, ein Sein, das nicht Etwas ist. Jedes Seiende aber muß auch Etwas sein, ein bestimmtes Wesen sein, und nur solchem esse kann das operari folgen (vgl. Fichte a. a. O. S. 327). — Dennoch ist sich der Mensch im tiefsten Grunde der Verantwortlichkeit für seine Handlungen bewußt. Dieselbe trifft indessen nur zunächst und offenbar die That, im Grunde aber den Charakter: für diesen fühlt man sich verantwortlich. Moraleische Verantwortlichkeit des menschlichen Willens aber ohne Aseität zu denken, übersteigt alle Fassungskraft. Die Lösung dieses Räthsels ergibt sich in Folgendem: Der empirische Charakter ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Dingansich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Dingansich, welchem, in solcher Eigenschaft, allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Caussalität (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Vermöge dieser transzendentalen Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk, so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven hervorgehn; denn dieser empirische Charakter ist selbst freie That des Willens an sich, das Sein und Wesen des Menschen seine eigne freie That, also Schuld, vermöge seiner transzendentalen Freiheit oder seines intelligibeln Charakters (E. ca. S. 70 — 100. Vgl. auch Fichte a. a. O. S. 199).\*) Eine andere Kundgebung der transzendentalen Freiheit des Menschen, ihr eigentlicher Eintritt ins Leben, wird uns noch unten in der Ethik begegnen.

Sch. ist in Gefahr, durch die Lehre von den gelegentlichen Ursachen seinem metaphysischen Princip empfindlichen Schaden zu thun. Bedarf jede Einzelwirkung eines besondern Anlasses, so bedarf auch der Wille, der sich in einer Vielheit von Erscheinungen

\*) Daß Schelling in seiner Schrift v. d. menschl. Freiheit für die Unterscheidung des empirischen und intelligibeln Charakters die Urheberschaft Kants ignorire, wie Sch. behauptet, ist nicht wahr. Vgl. Schellings philos. Schriften, 1. Bd (1809) S. 465 f. —

objectivirt, für jede dieser Objectivationen eines solchen; denn jede Einzelerscheinung des Willens ist in sich bestimmt und besondert als Einzelwirkung. Der Wille aber ist Einer und in dieser Einheit Alles in Allem; woher soll ihm der Anlaß kommen für die erste seiner Objectivationen, wenn er ihn nicht aus sich selber, aus seinem eigenen Begriff und Wesen entnimmt? Und dann ist der Anlaß ja auch eine bestimmte und einzelne Kraftregung, deren Eintreten nicht minder einer gelegentlichen Ursache bedürfte, und diese wiederum einer u. s. f. ins Unendliche. Die Vorstellung eines Absoluten ist hiermit wieder aufgegeben, zwar in Übereinstimmung mit der sonstigen Abweisung der *caussa sui*, aber nicht in Übereinstimmung mit dem metaphysischen Urprinzip, dem Willen, der, wie wir hinlänglich gezeigt haben, nichts anderes ist, als Absolutum oder *caussa sui*. Mögen alle andern Einzelwirkungen der Gelegenheitsursache bedürfen, der Wille wenigstens in seinen Einzelwirkungen, d. h. seinen Objectivationen, kann ihrer nicht bedürfen; denn Wille, absoluter Wille, ist ja eben das, wirksam zu sein von selber und nicht zu warten auf ein äußeres *xivov*, das ihm, dem an sich *ænirvor*, einen äußerlichen Anstoß gebe, die in ihm schlummernde Kraft zu zeigen. Wenn wir also diese Vorstellung von einem Absoluten, das da teleologische Kraft ist, für den Kern von Wahrheit halten in Sch's Systeme, so können wir die Lehre von den gelegentlichen Anlässen nicht in der vorgetragenen Gestalt uns aneignen, können es nicht, auch in Sch's Interesse, um der Rettung jenes wahren Kernes willen. Eine Überzeugung dieser Lehre nebst der von der menschlichen Freiheit in den Gedankenzusammenhang und in die Consequenz des Standpunctes, den uns die Sch.'sche Metaphysik selbst anweist, wird ihren wahren Gehalt sondern vom unechten und wird von selbst offenbaren, inwieweit jene Lehren für Sch. folgerichtig sind, inwieweit nicht.

Daß der Wille, der absolute Wille, der ja Dingansich ist, also allein vorhanden nichts außer und neben sich hat, zu seinen Wirkungen keines Anlasses bedürfen kann, und bedürfte er dessen, keinen finden würde, ist schon bemerkt. Er ist vielmehr selbst reine Wirkung, in seinem Begriffe liegt es, zu wirken; in seinem Begriffe, seinem innern Wesen, das das unendliche und allgemeinste, aber

auch in sich realiter bestimmteste ist, gleichwie die unendliche Denk- und Daseinsmöglichkeit der Vernunft innerlich bis ins unendlich Kleine idealiter sich einengt: in diesem seinem Begriffe selbst muß es liegen, daß und wann und wo und wie er wirkt. Alle seine Einzelwirkungen, Direktionen, Objectivationen, kommen aus seinem innersten Wesen, oder sein innerstes Wesen ist es, das die Einzelwirkungen als nothwendige Erscheinungen und Offenbarungsphasen immerdar in bestimmter Weise an sich hat. Die Objectivationen des Willens bedürfen eben deshalb, weil sie des Willens Objectivationen sind, keiner gelegentlichen Ursache, sondern sind schlechthin nothwendige Explicationen des Begriffes des Willens. Alles schlechthin Nothwendige, können wir sagen, bedarf keines äußeren Anlasses, oder genauer: Alles, was seinen Grund unmittelbar im Urwillen hat, bedarf keines anderen Grundes, es ist das Nothwendigste und Freieste zugleich. Aber die Einzelerscheinung hat wiederum ihren individuellen Willen, d. h. ihr individuelles, in seiner Eigenart vom Urwillen gesetztes Wesen, ihren Begriff, der nicht minder seine Explicationen hat als der Urwill. Es sind dies Explicationen des Urwillens aus zweiter Hand. Die Direktion des Einen Absoluten ist die aus der Einheit zur Vielheit und Mannichfaltigkeit; das Viele und Mannichfaltige aber, das sich im Begriff idealiter von sich unterscheidet und sich negirt, negirt sich auch realiter, d. h. die Wesenheiten der Einzelerscheinungen des Willens greifen in einander, wirken auf einander, abstoßend und anziehend, hemmend und fördernd, vertilgend und erzeugend. Sie haben ihre Wirkung in und an sich und wirken fortwährend; dabei ist Alles nothwendig und bestimmt, d. h. es ist verursacht. Nichtsdestoweniger hat darin der Zufall seine Stelle. Der Zufall ist nicht entgegengesetzt der Nothwendigkeit der Causalität, sondern der Nothwendigkeit einer einzelnen Teleologie. Teleologie ist die Explication des Begriffes eines Wesens; auch jedes Einzelwesen hat seine Teleologie, welches die Objectivation ist des specifischen Willens, welchen der Urwill in diesem Einzelwesen objectivirt: alle Wirkungen also, welche in dieser Teleologie ihren Grund haben, sind schlechthin nothwendig und nicht zufällig. Die Pflanze wächst, blüht, trägt: das ist nicht zufällig. Aber indem die Einzelwesen mit

ihren Wirkungen und ihren Teleologien sich durchkreuzen, wirken sie auf einander in bestimmter Weise und solche Wirkung ist zufällig, d. h. für die Teleologie der berührten Einzelwesen gleichgültig; wenigstens in ihrer besonderen Bestimmtheit. Diese bedarf daher gelegentlicher Ursachen. Wir können Wirkungen unterscheiden von Einwirkungen, und sagen: jede Wirkung eines Wesens ist Objectivation seines Begriffs, aber sofern sie Einwirkung auf ein anderes ist, ist sie Folge eines gelegentlichen Anlasses. Dass der Wolf das Lamm verzehrt, ist teleologisch nothwendig; dass er das Lamm verzehrt, ist für ihn wie für dieses an eine äußere Ursache, richtiger: an einen unberechenbar weitläufigen Concurs äußerer Ursachen geknüpft, d. h. in Rücksicht auf die Teleologie beider, des Wolfes wie des Lammes, zufällig. Wir können danach abschließend sagen: Keine teleologisch unmittelbar nothwendigen, wol aber alle zufälligen Wirkungen sind an gelegentliche Ursachen geknüpft. Zuzugeben ist dabei auf jeden Fall, dass die Linie zwischen beiderlei Wirkungen eine sehr fein gezogene und dass die Scheidung nur mit mikrologischer Genauigkeit zu vollziehen ist. Determinirt sind beide; aber eine Ansicht, die auf Gelegenheitsursachen jede Wirkung zurückführt, unterscheidet sich als mechanischer Determinismus von dem unsern als organischem.

Wir tragen diese Ansicht auf die menschliche Freiheit über. Jedes Einzelwesen ist eine in sich bestimmte Darstellung des absoluten Willens; es ist ein individueller Wille, der bei dem Menschen in seiner bewussten Fixirung Charakter heißt. Dieser bestimmte Wille objectivirt sich von innen heraus, zunächst als gestaltbildend im phrenologischen und physiognomischen Sinne, dann in Geberden, Gedanken, Worten und Handlungen. Aber schon vom ersten Augenblicke seines Entstehens an ist jedes Einzelwesen den Einwirkungen anderer ausgesetzt; denn es ist eben Einzelding und steht als solches in unabwendbarem Conner mit allen anderen. So auch der Einzelmensch. Nicht alle seine Wirkungen und nicht jede in ihrer besondern Bestimmtheit erfolgt unmittelbar aus seinem Wesen, sondern viele derselben oder wenigstens ihre besondern Bestimmtheiten sind an gelegentliche Ursachen geknüpft. Das Wesen überhaupt

und der Mensch insbesondere heißt um so freier, je weniger seine Einzelwirkungen an gelegentliche Ursachen geknüpft sind. Der freieste Mensch ist derjenige, dessen Handlungen die innerlich nothwendigsten sind. Das freieste Wesen ist der Urwille; denn für ihn gibt es keine äusseren Anlässe. Jede andre Freiheit, als diese, würde absolute Grundlosigkeit sein. — Dennoch ist es unbedacht, eine Veränderung, Besserung und Veredelung des angeborenen Charakters für unmöglich zu halten. Dies ist nur richtig bei völliger Leugnung der gelegentlichen Ursachen und daher doppelt unrichtig für Sch. Der Mensch ist als Einzelwesen etwas Zwiespältiges, nämlich, indem er eine Besonderung des absoluten Willens ist, Einzelwille einerseits und absoluter Wille andererseits. Der absolute Wille ist gut und das Gute ist der absolute Wille: dies ist ein identischer Satz. Der Einzelwille dagegen ist nicht der absolute; er will in seiner Abstrachtheit nicht diesen letzteren, sondern sich selbst und sich nur allein: er ist nicht gut. Ist nun zwar diese Scheidung in solcher Schroffheit nur eine abstracte für den Verstand, indem beide Willen nicht getrennt, sondern ineinander sind, so gibt es doch ein Mehr und Minder und eine unendlich verschiedene Mischung beider Elemente in jedem Menschen: dies bedingt die Individualität, den Charakter und unser Urtheil über den Menschen. Ist aber der Wille Kraft, Werdendes und Wirkendes, und als solches der Einwirkung fähig: so muß auch eine Einwirkung möglich sein gemäß jenem Mehr und Minder, d. h. eine Einwirkung durch Kräfte, welche die Eigenthümlichkeit haben, jenes Mehr zu mindern und dieses Minder zu mehren, oder umgekehrt. Eine solche Einwirkung heißt Erziehung und müßte hiernach möglich sein, auch wenn nicht unzählige wirkliche Erziehungserfolge dafür zeugten.

Berantwortlich fühlen wir uns nur gegenüber einer Macht. Diese Macht ist, bei edelstem Schuldgefühl, der absolute Wille selbst. Er kann im Menschen so stark sein, daß er eine andre Handlungsweise als wünschenswerth vorhält, denn die, welche der egoistische Wille zeither geübt hat. Doch eine Gelegenheitsursache regt letzteren auf und er verfährt noch wie ehedem. Das betrübt nachmals den absoluten Willen und diese Betrübniss heißt Neue. Weil es aber sein egoistischer Wille gewesen, der ihm diesen Verdruß bereitet, so

fühlt der Mensch sich selbst schuldig; d. h. er verabscheut den einen Theil seines Ichs durch den andern Theil, sein absoluter Wille flagt seinen egoistischen Willen der Sünde an. Eine andre Verantwortlichkeit als diese setzt eine andre Macht voraus, was hier nicht weiter zu verfolgen; auf jeden Fall heißt zurechnen nichts weiter, als die Handlung zur Person rechnen. Strafe ist eines der Mittel des absoluten Willens, um den egoistischen sich zu unterwerfen.

Sch's Lehre von der transzendentalen Freiheit und dem intelligibeln Charakter ist sonach für uns überflüssig, da sie lediglich zur Erklärung des Schuldgefühls dienen soll; für ihn aber ein accessit, das im Grunde auch bei ihm keinen rechten Platz hat. Denn folgt die Handlung schon vollständig und mit unbedingter Notwendigkeit aus dem empirischen Charakter und dem Motiv, so bleibt für das Dingansich, das hier in Gestalt des intelligibeln Charakters auftritt, nichts, was es noch thun könnte. Daraus aber, daß der Einzelwille eine Erscheinung des Dingansich ist, ableiten zu wollen, daß der Einzelne von seinem eignen Dasein die Schuld trage und aus diesem Grunde eines tiefen Sündenbewußtseins benötigt sei: dazu konnte nur eine plötzliche Erinnerung an die Erkenntnislehre verleiten, die hier wieder einmal à tout prix zu Ehren kommen sollte. Ich glaube schwerlich, daß sich Sch. oder sonst wer bei dem Saze: ich bin mein eigenes Geschöpf, und dies ist meine Sünde, für welche ich leiden und büßen muß — etwas Entsprechendes denken kann. Der wahre Kern dieser ganzen Lehre ist die ursprüngliche Allgewalt des egoistischen Willens im Menschen, welche in seiner Einzelheit selbst ihren Grund hat und nur zu überwinden ist durch Erziehung (d. i. Hervorziehung und Aufziehung) des mithvorhandenen absoluten Willens, damit er dem Menschen seine Motive leihе.

Hier begegnet uns aber noch eine andre Lehre Sch's, welche gleichfalls zu beseitigen ist, ich meine die, daß der Intellect bei dem Thun des Menschen nur das Zusehen habe (vgl. z. B. P. II, §. 118). Dem ist trotz allem Determinismus nicht so, und Sch. selbst widerruft es, wenn er sagt, daß die Motivation des Menschen in Gedanken, abstracten Motiven, bestehе, daß die Vernunft

praktisch sei, überall wo das Thun von ihr geleitet werde (W. I., S. 98), daß der Wille, erst wenn er im Menschen zur Besinnung gekommen, sich für Bejähung oder Verneinung seiner selbst entscheide (W. I., §. 60). Jene Ansicht hat nicht solidarischen Zusammenhang mit dem Determinismus überhaupt, sondern nur mit demjenigen, welcher den angeborenen Charakter für constant hält. Sobald wir hingegen die Veränderbarkeit des Charakters festhalten, in specie seine Verbesserlichkeit dadurch, daß der absolute Wille im Menschen durch eigne Übung und fremde Anregung gestärkt wird, so gibt es gar keinen andern Durchgang für solche Einwirkung als den des Intellects, ebensowol für anschauliche als für abstracte Erkenntniß. Dadurch, daß der absolute Wille im Menschen mehr und mehr zum Bewußtsein kommt, sich über sich selbst klar wird, wächst seine Macht über den sündigen Willen unausbleiblich, dessen Stärke oft nur darin besteht, daß sein Gegenpart sich noch nicht klar geworden. Ferner wird vermöge des Bewußtseins das Motiv, welches einmal die Herrschaft behauptet hat, fixirt zum Grundsache oder Ideale des Handelns, in welcher Gestalt es immer wachsende Gewalt bekommt, bis endlich das ήθος zum ἔθος geworden. Zu diesem, immerhin in sich nothwendigen, Processe bedarf es des Selbstbewußtseins, welches sonach auch dem Deterministen nichts Überflüssiges, etwa nur die Pein, die Dual der Wahl, Vermehrendes ist. Tadelt dagegen Sch. (W. I., S. 98. 577) die Identification von vernünftig und gut, so können wir uns über die Existenz einer Ethik bei ihm nur wundern, noch mehr aber darüber, daß er sein Moralprincip sogar metaphysisch begründen will, wovon unten.

Soweit die Lehre von der Objectivation des Willens im Allgemeinen. Es ist nur eine Verfolgung derselben in die einzelnen Gebiete des menschlichen Lebens, und namentlich eine Anwendung der Lehre von der menschlichen Freiheit auf alle Arten des menschlichen Thuns, wenn wir jetzt im dritten Theile unsrer kritischen Rundschau die Ansichten Schs über die dreifache Möglichkeit des Besitzes des Absoluten für den Menschen, als Erkenntniß, als Anschauung und als sittliches Thun, der Reihe nach beleuchten. Diese Anordnung ist, abgesehen von ihrer dialektischen Berechtigung, einmal der Zusammenstimmung des Grundgedankens wegen, welcher

in den drei Gebieten unsre Kritik leiten wird, dann aber zu dem Ende gewählt, um jene von Sch. verschmähte und geschmähte Dreieheit (G. S. 108. W. I, S. 406) aus seinem eignen Systeme herauspringen zu sehen.

### III. Ethik.

#### 1.

Wir gelangen zum Dingansich nicht auf dem Wege der Vorstellung, sondern auf einem andern, durch das Innere der Dinge führenden Wege; denn die Absicht, das Wesen an sich der Dinge zu erfassen, ist schlechthin unerreichbar auf dem Wege der Vorstellung oder Erkenntniß (W. II, S. 13). Nur auf dem ganz anderartigen Wege, mittels Hinzuziehung des Selbstbewußtseins, welches den Willen als das Ansich unsrer eignen Erscheinung kundgibt, gelangen wir zum Wesenansich: dann aber wird das Dingansich ein von der Vorstellung und ihren Elementen toto genere Verschiedenes (W. I, S. 490). Über die Vorstellung hinaus aber kann man weder durch Philosophie, noch Mathematik, noch Naturwissenschaft, überhaupt durch keine Erkenntniß gelangen, die am Saße des Grundes hängt. Dagegen ist dem als Individuum erscheinenden Subject des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben und dieses Wort heißt Wille. Die Wahrheit der Erkenntniß des Willens ist eine ganz andere, als jene vier Classen der Wahrheit (s. oben S. 10), sie ist *νοτ' ἐξοχὴν φιλosophische Wahrheit* (W. I, §. 17 f.). Wir finden nämlich das Dingansich unmittelbar in uns; denn wir sind selbst Dingansich, es wird sich seiner selbst bewußt in unserm Selbstbewußtsein. Alles, was dieses in uns findet, ist Wille, und nichts weiter, als Wille, erkennen wir in uns (W. II, Cp. 18. G. §. 40). Dieser Wille als Dingansich ist völlig frei von allen Formen der Erscheinung; schon die allgemeinste Form der Vorstellung, die des Objectseins für ein Subject trifft ihn nicht, ebenso wenig wie Raum, Zeit, Caussalität und die durch diese bedingte Vielheit, der Satz vom Grunde überhaupt in jeder seiner Gestalten (W. I, §. 23). In dieser seiner Eigenschaft ist das Dingansich von uns nicht erschlichen, noch erschlossen, nach Gesetzen, die es ausschließen, indem sie schon seiner Erscheinung angehören; noch sind wir überhaupt auf Umwegen dazu gelangt: vielmehr haben wir es unmittelbar nachgewiesen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der sich jedem als das Ansich seiner eignen Erscheinung

unmittelbar offenbart (W. I, S. 565). Nur dieses Eine Wesen, den eignen Willen im Selbstbewußtsein, erkennt jeder ganz unmittelbar. Alles Andre erkennt er bloß mittelbar, und beurtheilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad seines Nachdenkens ist, weiter durchführt (W. II, S. 322). Der Leib nämlich ist dem Subiect doppelt gegeben, einmal als Vorstellung, Object unter Objecten, dann als Wille. Jene Erkenntniß, welche ich von meinem Leibe als einem Ausgedehnten, Raumerschließenden und Beweglichen habe, ist bloß mittelbar: sie ist ein Bild in meinem Gehirne, welches mittels Sinne und Verstand zu Stande kommt. Unmittelbar gegeben dagegen ist mir der Leib allein in der Muskelaction und im Schmerz oder Behagen, welche beide zunächst unmittelbar dem Willen angehören. Das Zusammenbringen aber dieser beiden, verschiedenen Erkenntnißweisen meines eigenen Leibes vermittelt nachher die fernere Einsicht, daß alle andern Dinge, welche ebenfalls das beschriebene objective Dasein, welches zunächst nur in meinem Gehirn ist, haben, deshalb nicht außer demselben gar nicht vorhanden seien, sondern ebenfalls an sich zuletzt eben das sein müssen, was sich dem Selbstbewußtsein als Wille kundgibt (W. I, §. 18. II, Cp. 21).

Es kostet die Überwindung einigen Widerwillens, hier wiederum die Stellen aufzuführen, mit welchen sich Sch. selbst ins Gesicht schlägt. Ganz abgesehen von den sachlichen, sind die wörtlichen Widersprüche hier um so frappanter und verstimmender, als das eben Dargestellte die Brücke ist, über welche Sch. schritt, um das Heerlager Kants, des erstaunlichen, seines hochverehrten und allein unter vielen Philosophen von ihm mit Dank erwähnten Meisters, zu verlassen. Diese Brücke, sollte man meinen, müßte das festeste Stück am ganzen Baue sein. Nichtsdestoweniger ist sie das lockerste, und der sie überschreitet zieht sie sich selbst unter den Füßen weg. Was sollen wir sagen, wenn es im ausdrücklichen Gegensatz zu mehreren der oben angeführten Stellen, sowie im Gegensatz zu all der Entschiedenheit, mit welcher sonst das Dingansich als erkanntes proclamirt wird, W. II, S. 200 f. heißt: auch die Erkenntniß unsers Willens stehe unter dem Gegensatz von Subiect und Object, sei daher nicht völlig rein, nur frei von den Formen des Raums und der Causalität, nicht aber der Zeit, daher nur die reinst mögliche Erkenntniß, und was der Wille an sich sei, sei nie zu beantworten, weil eben Erkanntwerden nur Er-

scheinen sei — ? Hatte es nicht auch G. §. 43 dagegen geheißen: was Wollen sei, bedürfe keiner Erklärung, sei unmittelbar bekannt — ? Wurde ferner im Obigen mit Nachdruck die Unmittelbarkeit der Willenserkenntniß behauptet, so finden wir darüber eine ganz andre Meinung W. II, S. 135. 138: „Wir können Alles nur successiv erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden; das aber, was dem Bewußtsein Einheit und Zusammenhang gibt, indem es, durchgehend durch dessen sämtliche Vorstellungen, seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewußtsein bedingt, mithin keine Vorstellung sein: vielmehr muß es das prius des Bewußtseins und die Wurzel des Baumes sein, davon jenes die Frucht ist: dieses ist der Wille; er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch, und hat zu seinen Zwecken das Bewußtsein hervorgebracht.“ Erinnert uns endlich die Postulirung einer fünften Classe von Wahrheit, die über der empirischen, logischen, transzendentalen und metalogischen erhaben die  $\kappa\alpha\tau' \xi\sigma\chi\eta\pi\varphi\text{ilos}\phi\text{is}\chi\epsilon$  zu nennen ist, ganz unabweislich an die intellectuelle Anschauung oder die speculative Vernunft der Identitätsphilosophen, die im Gegensatz zum Verstände allein das Absolute zu erkennen vermag: wie sollen wir dann die leidenschaftlichen Ergüsse gegen dieses „Vernunftorakel“ aufnehmen, die diesmal selbst Kanten nicht schonen, und die sich früher erwähnten über den kosmologischen Beweis würdig an die Seite stellen? (G. S. 105 — 122.)\*) Die härteste Polemik wird ertragen, wenn der Polemisirende ein wirklicher Gegner des Bekämpften ist; fällt aber dies weg — so kann man das schonende Wohlwollen der Männer nicht genug bewundern, welche bis jetzt gegen und über Sch. die Feder ergriffen haben und nicht müde geworden sind, alles nur irgend Anerkennenswerthe an ihm herauszuheben.

Dentlicher als irgendwo tritt hier die Unsicherheit des Sch.-schen Standpunctes zu Tage: sie hat hier ihren eigentlichen locus,

---

\*) Wie spottet Sch. über diejenigen, welche einen Beweis für das Dasein Gottes, des Absoluten, für überflüssig halten! und was ist seine unmittelbare Erkenntniß des absoluten Willen anders, als die beweislose innere Erfahrung von Gott?

wo die das ganze System durchziehende Dissonanz sich auf die wenigen Worte zusammendrängen läßt: die Erkenntniß des Ding-an-sich ist nur eine skeptische, wiewol frei vom Saße des Grundes und philosophische Wahrheit  $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\zeta\omega\chi\eta\nu$ . — Das Ding-an-sich ist jederzeit unerkenntbar, ein erkanntes Ding-an-sich ist eine contradiction in adjecto; denn mit dem Erkanntsein ist es nicht mehr an sich, sondern für uns. Schon Kant übersieht das, wiewol er nur darin fehlt, daß er dem Ding-an-sich Sein beilegt, es außerdem, consequenter als Sch., = x setzend. Sch. dagegen röhmt sich, die Kantische Philosophie dadurch ergänzt zu haben, daß er ihr das Ding-an-sich als erkanntes beifügte. Er hat sie damit nicht ergänzt, sondern aufgehoben, wie er denn überhaupt viel mehr gemein hat mit den Philosophen, welche er mißhandelt, als mit denjenigen, die er hochschätzt. Kants Ding-an-sich ist bei ihm zum Absolutum geworden; denn das erkannte Ding-an-sich heißt Absolutum. Er sollte diesen Fortschritt nicht desavouiren durch eine nachhinkende kleinlauten Skepsis; er sollte das Organ, das er, wiewol nur in unklarer Ahnung, für die Erkenntniß des Absoluten gefunden, nicht anderwärts wieder schnöde verwerfen. Doch sind diese Schwankungen, wie wir wissen, in seiner geschichtlichen Stellung begründet; es sind die längst wahrgenommenen zwischen Skepticismus und Dogmatismus, zwischen discursiver und intuitiver Methode. Nur eine Übergangskrisis konnte ein solches System erzeugen. Dass sein Autor in dieser Krisis verharrte, ist auch Schuld an der ungesunden Farbe seiner Schriften, an dem spleen, woran sie leiden; konnte ferner kein anderes als das bekannte Verhältniß zwischen Publicum und Autor aufkommen lassen.

Wir halten uns jetzt, da wir allen Skepticismus für seine Vernichtung ruhig sich selbst anheim geben können, an die klar ausgesprochene Meinung, daß der Wille durch eine unmittelbare, vom Saße des Grundes freie Erkenntniß als Ding-an-sich erkannt sei, und bemerken dazu Folgendes:

a) Die Annahme eines Ding-an-sich erfolgt nur vermöge objectiver Anwendung des Causalsatzes. Wenn sich Sch. von Kant dadurch unterscheiden will, daß er nicht um einer Antwort auf die Frage nach der Ursache unserer Em-

pfindungen willen das Dingansich aufstelle, so fragen wir ihn, woher überhaupt ihm die Veranlassung komme, ein Dingansich zu suchen, und seiner Philosophie ein solches einzuverleiben? Nur ein Mangel, eine Unbefriedigung am Resultate der Erkenntnistheorie konnte zur Metaphysik führen, welche eben überflüssig war, sobald die Erkenntnislehre alle Fragen gelöst hatte. Wir erkennen nur Erscheinungen, sagt die letztere; woher dieses nur? woher wissen wir, daß es wünschenswerth wäre, auch ein Dingansich außer den Erscheinungen zu kennen? Weil wir das innerste Wesen der Dinge erkennen wollen. Also ist die Erscheinung noch nicht das innerste Wesen? warum können und wollen wir sie nicht dafür halten? Ich weiß hierauf keine andre Antwort, als die: wir suchen zu den Vorstellungen, die wir als Wirkungen auffassen, die hinreichende Ursache. Diesem Suchen entspricht das, was Sch. gefunden, nämlich der Wille, der ja Wirken ist, also recht geeignet, für Wirkungen die Ursache abzugeben.

b) Es gibt keine unmittelbare, d. h. vom Satze des Grundes freie, Erkenntniß oder Anschauung. Eine solche anzunehmen, ist Sch. durch den Wunsch genötigt worden, nicht unter die Zahl der Skeptiker gerechnet zu werden, welchem Schicksal er nach seinen übrigen erkenntnistheoretischen Überzeugungen ohne dieses Postulat nicht hätte entrinnen können. Unzählige Male behauptet er, der Satz vom Grunde sei die einzige Form des Objects fürs Subject; hier aber würde solche Behauptung sehr störend sein: sie wird verneint, es wird eine philosophische Wahrheit *νατ' ἐξοχὴ* erfunden. Dennoch ist das Dingansich nicht minder Object für die Erkenntniß; wie könnte es ohne dieses erkannt sein? „Aber diese Erkenntniß ist eine unmittelbare, von jeder andern *toto genere* verschiedene; sie ist Erkenntniß des Selbstbewußtseins. Im Selbstbewußtsein finden wir nichts als Wille, während die äußere Anschauung nichts als Leib findet.“ Letzteres ist zweifellos, jenes bedenklich. Ich nehme Zustände meines Organismus innerlich wahr; auch äußere Wahrnehmungen meines Leibes, Empfindungen des Schmerzes und der Lust, müssen erst innerlich appercipirt werden, ehe sie meine Empfindungen und Wahrnehmungen sind. So empfange ich durch die äußeren Sinne Empfindungen

und Vorstellungen, durch den inneren Sinn Gedanken, Gefühle, Begehrungen, und zwar in großer Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit, so daß wol jeder einzelnen, innern und äußern, Wahrnehmung Eindruck ein anderer ist. Sollte es eine so unmittelbare Erkenntniß sein, alle diese verschiedenen Regungen und Eindrücke für Erscheinungen Eines und desselben zu halten, nämlich des Willens, auch wenn wir ihn in Schs Sinne als teleologische Urkraft, nicht im gewöhnlichen psychologischen Sinne, verstehen? Die übliche scharse Abtrennung von Leib und Seele, wie von verschiedenen Seelenvermögen, scheint kein Zeugniß zu sein für solche Unmittelbarkeit. Selbst wenn wir noch nicht die Einheit des Willens urgiren, sondern nur festhalten wollen, daß jede Einzelempfindung des inneren Sinnes als Wille oder als Kraftregung unmittelbar wahrgenommen werde, so würde das ohne wesentliche Verkennung der für solche Erkenntniß nöthigen seelischen Functionen nicht möglich sein, und würde sich ebenso wenig in der Geschichte der Psychologie bestätigt finden. Begierden, Wollungen, sind wol jederzeit für Kräfte gehalten worden, aber Vorstellungen und Gefühle, sogar Begriffe, gleichfalls dafür zu halten, ist meines Wissens erst eine Theorie der neueren Zeit, in welcher man angefangen hat, jene starre Scheidung zwischen Geist und Körper, und namentlich die hergebrachte gespensterhafte Geisteslehre aufzugeben, über Spiritualismus aber und Materialismus die versöhnende Einheit im Identitätsprinzip zu finden, sei es auch mit äußerlicher Verleugnung desselben. Diese Erkenntniß ist hiernach wenigstens keine unmittelbare; sie beruht nicht minder auf mannichfaltigen Gedankenverknüpfungen und Schlüssen, wie jede andere Theorie. Sie ist also auf keinen Fall frei vom Saze des Grundes, von der apriorischen Mitgabe der absoluten Denkmöglichkeit, in keiner ihrer Formen, was wir bei Annahme der Objectivität dieser Formen auch keinen Anlaß hätten zu behaupten. Erkenntniß einerseits, und Anwendung dieser Formen auf etwas Gegebenes andererseits, sind vielmehr identische Begriffe, mag die Erkenntniß sich auf Inneres oder auf Äußeres beziehen; denn sie vergegenständlicht jedesmal das Erkannte, löst es ab vom erkennenden Ich und stellt es ihm gegenüber als Object. Solches Object ist aller Inhalt des Selbstbewußtseins, solches Object ist auch der Wille.

Daß der innere Sinn gleichfalls mit den bekannten apriorischen Formen arbeitet, hat Kant vortrefflich auseinanderge setzt Krit. d. r. V. §. 8. Num. II. (2. Aufl.), wie auch die Prolegg. zu einer jeden künstl. Metaph. (1794) §. 46—49 die Möglichkeit, im transzendentalen Idealismus ein Ding an sich objectiv zu behaupten, völlig widerlegen, wo es unter Anderem S. 136 f., wie mit Beziehung auf Schopenhauer, also lautet: „die Idee des Ichs (als absoluten Subjects für alle Prädicate des inneren Sinnes) veranlaßt durch einen ganz natürlichen Missverstand ein sehr scheinbares Argument, um, aus dieser vermeinten Erkenntniß von dem Substantiale unsers denkenden Wesens, seine Natur, sofern die Kenntniß derselben ganz außer den Inbegriff der Erfahrung hinausfällt, zu schließen.“ Nur darin ist Kant noch im Irrthum (und Sch. sagt es ihm nach, wo ihm die Objectivität seines Dinges an sich zweifelhaft wird), daß der innere Sinn von den Vorstellungsformen nur die der Zeit an sich habe: er hat nicht minder die Formen der Zahl und des Raumes an sich, worauf schon das Factum führen muß, daß nur Eine Vorstellung dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig sein kann, sowie dieses, daß wir bei aller inneren Unendlichkeit des Geistes doch ihm im Individuum eine räumliche Grenze zu geben genöthigt sind. Es gibt überhaupt keine Erkenntniß, welche nicht alle Formen der absoluten Möglichkeit an sich hätte; denn alle diese Formen sind Eins. Nicht weniger im Selbstbewußtsein als im Weltbewußtsein ist die Vernunft das erkennende Princip, und Kriterium der Wahrheit auch für Erkenntniß des Dinges an sich. Es gibt keine andre Wahrheit, als logische; ist also der Wille oder die absolute Kraft wirklich die Einheit des Selbstbewußtseins, ferner die Einheit des Leibes und Geistes, endlich das absolute Ding an sich aller Erscheinungen, und erkennen wir selbst diese Ansicht für den wahren Kern der Sch. schen Philosophie, so muß sie vernünftig sein. Würde sie als vernünftig erkannt und dargethan, so würden drei Mängel der Sch. schen Philosophie damit gehoben sein: a) die willkürliche Annahme eines besonderen Organes für Erkenntniß des Dinges an sich würde überflüssig, b) daß der Wille Ding an sich sei, erschien nicht mehr als bloße Erfahrungssache, sondern als nothwendig, c) daß der Wille, wie in uns, so auch im Universum das eigentliche

Wesen sei, wäre nicht mehr auf Analogie angenommene Hypothese, sondern nothwendiges Ergebniß speculativer Untersuchung. Wir geben im Folgenden wenigstens die Perspective auf einen solchen Beweis, wie wir ihn der Sch.'schen Philosophie suppeditiren würden.

c) Daß das Absolute Wille sei (in Sch's Sinne), ist eine reine absolute Vernunfterkennniß. Sch. hat das Absolute gefunden und ist dabei gewahr worden, daß er sich anderer Organe, oder wenigstens seiner Organe in anderer Weise dafür bedient habe, als für andre Erkenntniß. Schelling und Hegel haben dies auch gesehen und jener, der Romantiker, hat das neue Organ intellectuelle Anschauung, dieser, der Scholastiker, hat es Vernunft genannt und vom Verstande in der bekannten Weise unterschieden. Nachdem aber Hegel selbst den tiefinnersten Grund dieses Unterschiedes erkannt hat, halten wir es nicht mehr für nöthig, in seiner Weise Vernunft und Verstand zu sondern, sogar in Rücksicht auf mögliche Verlekerungen für gefährlich. Bleiben wir dabei, Vernunft das unthätig in sich versunkte Absolute, also die bloße potentia (den *λόγος ἐρδιάρετος*), Verstand die thätige Vernunft (den *λόγος προπορίνος*) zu nennen. Dann ist, was Hegel Vernunft nennt, nur der für Auffindung der Wahrheit richtig angewandte, was er Verstand nennt, der zu diesem Ende übel angewandte Verstand. Der Unterschied zwischen richtiger und falscher Anwendung besteht aber darin, daß letztere denjenigen Verstandesgebrauch, wie er in praktischer Hinsicht für das endliche Subject nöthig ist (daher von Hegel endlicher Verstand genannt), wie er also in der That nach des Unfrigen Ausdruck im Dienste des Willens steht, auch festhält für die von Nebenzwecken reine, absolute Erkenntniß der absoluten Wahrheit als solcher: während die hier allein angemessene Anwendung des Verstandes ihn selbst von seinem praktischen Berufsgewande zu entkleiden, andere Saiten aufzuziehen versteht, da es gilt, nicht endliche Zwecke des endlichen Subjects, sondern das überirdische Ziel absoluter Wahrheit zu verfolgen. Sie vollzieht diese Umwandlung des dienenden Intellects in den dienstfreien dadurch, daß sie, wie jener von der Realität des Seinsbegriffs, so ihrerseits von der Realität der Negation ausgeht und findet, daß das bloße Dasein an sich ebenso

sehr eine Abstraction ist, wie das bloße Nichts an sich, das wahrhaft Concrete aber einzige und allein das Werden als die Coïncidenz des Seins und des Nichts. Es ist die philosophische That Hegels, die Realität der Negation vor den Verfolgungen des endlichen Verstandes gerettet und damit die intellectuelle Anschauung Schellings ins volle Bewußtsein erhoben zu haben. Wir haben in unserem ersten Theile die Realität der Seinsformen vertheidigt, aber am Schlusse nicht unterlassen zu bemerken, daß sie sich unter dem hypothetischen Urtheile vereinigen: wenn dem Dinge Sein zukommt, so kommen ihm auch diese Formen zu. Und beides in der That kommt dem Dingansich zu. Der Identitätsatz mit seinem Inhalte und seiner Logik ist bei alledem von objectiver Gestung und es lag wol nur an der ersten Begeisterung über den neuen Fund, daß Hegel jenen Satz so geringshäzig behandelte — aber nicht für den Begriff des Seins allein in seiner Isolirtheit, unter Loslösung von dem Rechte, welches die Negation auf Realität beansprucht, ist er real, sondern nur für denselben, sofern er mit der Negation zugleich in untrennbarer Verbindung gedacht wird. Raum, Zahl und Zeit sind objective Formen, aber nicht in ihrer reinen Position, nach welcher sie in einzelne Puncte, einzelne Ziffern und einzelne Augenblicke zerfallen müßten, an denen sich der abgewiesene Gegensatz sofort dadurch rächt, daß ihrer unendliche sein würden — sondern nur mit ihrer immanenten Negation sind sie real und objectiv, d. h. unter dem Gesichtspuncte des Werdens. Es gibt Raum, Zahl und Zeit, aber jede Abtrennung innerhalb ihrer Unendlichkeit ist willkürliche Action des endlichen Verstandes. Nur die individuellen Zwecke des Menschen nöthigen den Verstand zu solcher Abtrennung. Divide et impera! ist seine Devise. Der Mensch, um selbstbewußt zu sein, muß den unaufhaltsamen Fluß, in welchem er und die Welt sich befinden, scheinbar aufhalten in Einem Momente, und dieses Selbstbewußtseins bedarf er zu seinen Handlungen. Er muß, um auf Einzelwesen oder Einzeldinge zu wirken, oder durch sie zu wirken, sie erst fixiren als Einzelwesen wie sich selbst, und sich und sie intellectuell, da er es realiter nicht vermag, ausscheiden aus dem ewigen Flusse der Dinge wenigstens für den Moment seines

Erkennens und Wirkens. Dieses „für den Moment“ lehrt schon, wie es beschaffen sei mit der Realität solcher Grenzen; jedermann weiß es, daß es realiter keine Momente gibt in der Zeit, wie im Raum keine Punkte. Hat diese Erfahrung schon vor Jahrhunderten zu Witzereien und Sophismen gedient, so soll sie zu unserer Zeit für die Erkenntniß der Wahrheit Basis werden. Wer um seines Handelns willen, individueller Zwecke halber, nach der Zeit fragt, beruhigt sich bei der Aussage der Uhr und es ist ihm gleichgiltig, daß der Moment, welchen sie zeigt, im selben Momente schon der Vergangenheit angehört; wer dagegen im absoluten Interesse der Wahrheit nach der Zeit fragt wie überhaupt nach den Dingen an sich, muß die Spuren tilgen, die sein endlicher dem Willen dienender Verstand ihrem Begriffe aufgedrückt, muß den Spiegel wieder reinigen, den sein irdischer Mund überhaucht hat, muß sich davon zurücklehnen mit seiner endlichen Erscheinung, um nicht anstatt des blauen Himmels, den er darin beobachten will, seine eigene Physiognomie zu erblicken. Alles dies wird vollzogen dadurch, daß der Negation die Realität wieder eingeräumt wird, die ihr auf Zeit nur um endlicher Zwecke willen abgenommen war. Damit wird nichts Neues hinzugebracht, nur der Abbruch wird vergütet, den der endliche Verstand, im Einzelinteresse besangen, der absoluten Wahrheit gethan hatte. Es ist das der Vernunft inwohnende Absolute selbst, welches, hinter dem es versteckenden Verstande lauernd, ihn zur Verneinung seiner selbst nötigt, sobald es ihr Interesse gilt. Verneinung des endlichen Verstandes im Interesse des Absoluten ist das Princip der Wahrheitserkenntniß, und der Kundige kann nunmehr über das Recht der Zusammenordnung dieser Lehre mit den beiden folgenden nicht mehr im Zweifel sein.

Es gibt Philosophen, welche die Realität des Seins ausschließlich behaupten; es gibt deren, was man nicht vermuthen sollte, welche ausschließlich an der Realität des Nichtseins festhalten. Beide bringen es über den Vorfaß, dies zu thun, nicht hinaus; der abgewiesene Gegensaß rächt sich an beiden. Jene, in ihrer Consequenz Materialisten, bedürfen zum wenigsten des Begriffes der Kraft, der doch den engen Bezirk des Seinsbegriffes

weit überschreitet, auf Schritt und Tritt; diese, in ihrer Consequenz Skeptiker (sonst auch Spiritualisten und absolute Idealisten), können sich nicht entbrechen, wenigstens für sich und ihre Meinung irgend ein Sein in Anspruch zu nehmen. Auf unserem Standpunkte wird weder das Sein, noch das Nichtsein, sondern lediglich ihre Getrenntheit verworfen. Deshalb müßten wir gegen Sch., als einen Philosophen der Nichtseinskategorien, die Realität der Seinskategorien durchsetzen, und alles im ersten Theile Gesagte behält auch für diesen dritten seine Richtigkeit.

Soviel war nöthig, um den Standpunkt zu kennzeichnen, von welchem aus Sch. allein berechtigt gewesen wäre, den Willen als Dingansich, richtiger als Absolutum, aufzustellen, und von welchem aus dasselbe nicht als ein nach Analogie angenommenes, sondern als denknotwendiges sich herausgestellt hätte; denn daß Wille (im Sch.'schen Sinne) oder Kraft die allein mögliche Coïncidenz ist von Materie und Geist, von welchen jene auf der Seite des Seins, dieser auf der des Nichtseins steht, und daß sie die Wahrheit ist dieser beiden Gegensätze, beide als abstracte Einzelbestimmungen in sich aufgehend, entsprechend dem Begriffe des Werdens: dies bedarf nunmehr keiner Ausführung. Daß sie aber, diese absolute Kraft, mit allen andern Kategorien, die ja objectiv gelten, auch die der Teleologie in sich habe, also, nach Schs Sprachgebrauch, Wille sei, ist damit zugleich gegeben.

Das Resultat dieser Betrachtung über die Erkenntniß des Absoluten ist also dies, daß Sch. auf keinem andern Wege, als dem Hegels, das Absolute als solches erkennen und diese Erkenntniß rechtfertigen konnte, welchen Weg wir hier natürlich nur andeuten und nicht bis zum letzten Ausgangspuncte zurückverfolgen durften. Immerhin wäre also Hegel besserer Beachtung und vor Allem größerer Achtung werth gewesen. Mag Schn vielleicht sein persönlicher Charakter und sein Styl Anlaß zur Unzufriedenheit gegeben haben, so handelt es sich hier nur um seine wissenschaftliche Leistung, und möchte ich in Bezug darauf Schn vorsühren, was er selbst sagt P. II, §. 226: „Die Deutschen sind so selten originell, daß man nicht, sobald es einmal dazu gekommen ist, gleich mit Knütteln drein schlagen sollte.“

Verneinung des Endlichen im Interesse des Ab-

soluten heißt das Symbolum für alles menschliche Thun, das Anspruch auf Vollkommenheit macht, und wie wir es in der Erkenntniß hat gesunden, so werden wir es auch in der Schönheitshat und in der Gutthat finden. Wir kommen zur Darstellung der Principien der Sch.'schen Ästhetik, bei welcher wir uns mehr noch als bisher der Einzelheiten enthalten müssen. —

## 2.

P. II, §. 205 ff. Das eigentliche Problem der Metaphysik des Schönen lautet: wie ist Wohlgefallen an einem Gegenstande möglich, ohne irgend eine Beziehung auf unser Wollen? Jedes andere Wohlgefallen nämlich, als das am Schönen, bezieht sich als Förderung, also Wollust, Glück, auf den Willen zum Leben. Auf diese Frage lautet die Antwort: Wenn das Object unsrer Anschauung, also unsers Wohlgefällens, die platonischen Ideen der unbelebten und belebten Natur sind, dann fordern diese ein willensreines Subject des Erkennens als subjectives Correlat. Diese Ruhe des Willens selbst ist ästhetisches Wohlgefallen und reinstes Glück; denn der Wille allein ist Quell unsrer Leiden, und all unser Glück ist negativ, Aufhebung des Schmerzes als des Positiven. Nur bei voller Entäusserung dieses Willens also, Objectivation desselben, wird das Schöne objectiv genossen, und nur in diesem Zustande das Kunstwerk concipiirt; erst die Ausführung ruft den Willen wieder herbei. Solche Losreihung des Intellects ist eine abnorme, auf seinem Überwiegen beruhende Erscheinung, oft an Wahnsinn grenzend; die Anlage zu ihrem Vorwalten ist das Genie (W. II, Cp. 30 u. ö. I, §. 26). Allein in jenem Zustande, welches der der sich verlierenden Contemplation ist, wird das einzelne Ding zur Idee seiner Gattung und das anschauende Individuum zum reinen Subject des Erkennens, frei von Individualität und Dienstbarkeit dem Willen (W. I, §. 34), frei also auch von allen Formen des Satz vom Grunde, wie sein objectives Correlat, die platonische Idee (§. 33). — Die Idee nämlich geht nicht ein in das principium individuationis und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung; sie stellt sich dar in unzähligen Individuen und Einzelheiten, zu denen sie sich als zu Nachbildern verhält wie das Vorbild (§. 36). Ihr empirisches Correlat ist die Gattung; dem Inhalte nach ihr gleich ist der Begriff, aber ungleich der Form nach; denn die Idee ist Anschauung. Die Begriffe können universalia post rem, die Ideen universalia ante rem heißen (W. II, Cp. 29). Sie, die Ideen, εἰδη, die ewigen Formen und Eigenschaften der natürlichen Dinge, sind es, welche unter

allem Wechsel fortbestehen, und denen daher eine Realität höherer Art beizulegen ist, als den Individuen, in denen sie sich darstellen (P. I, §. 64). Sie sind die unmittelbare und daher adäquate Objectität des Dingessansich; sie haben daher die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satze vom Grunde begreifen, abgelegt, oder sind vielmehr noch nicht in sie eingegangen: aber die erste und allgemeinste Form ist ihnen geblieben, die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subjekt (W. I, §. 32). — Ein Ding ist schön, je mehr es die objective Betrachtung erleichtert, je mehr es also den Gattungscharakter trägt, oder je höher es steht auf der Stufe der Objectivationen (W. I, §. 41). Man darf sich bei der Betrachtung nicht seiner selbst, nur des betrachteten Dinges bewußt sein; je mehr dies möglich, um so schöner ist das Ding; denn damit ist alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben, also die Bedingung erfüllt jeglichen ästhetischen Genusses. Dies zu erleichtern, durch Entfernung jeder Willensanregung, ist Aufgabe der Kunst, dieses ausschließlichen Werkes des Genius (W. I, §. 26. II, Cp. 30). Das Reizende, das den Willen anregt, ist daher in der Kunst zu meiden, geschweige das negativ Reizende, d. i. Ekelhafte (I, §. 40). Den Eindruck des Erhabenen (§. 39) können nur Gegenstände hervorrufen, deren objective den Willen nicht affizirende Betrachtung die Überwindung eines feindlichen Verhältnisses zum Willen, also der Furcht, zur Voraussetzung hat. Dagegen feiert die Kunst ihren eigentlichen Triumph am christlichen oder asketischen Ideale. Nachdem sie den Willen in seiner adäquaten Objectität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigsten, wo ihn Ursachen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive so mannigfach bewegen und sein Wesen entfalten, endigt sie hier mit der Darstellung seiner freien Selbstaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm ausgeht aus der vollkommensten Erkenntniß seines Wesens (§. 48 extr.). — Auf die sixtinische Madonna:

Sie trägt zur Welt ihn: und er schaut entsezt  
In ihrer Gräu'l chaotische Verwirrung,  
In ihres Lobens wilde Raserei,  
In ihres Treibens nie geheilte Thorheit,  
In ihrer Dualen nie gefüllten Schmerz —  
Entsezt: doch strahlet Ruh' und Zuvericht  
Und Siegesglanz sein Aug', verkündigend  
Schon der Erlösung ewige Gewißheit.\*)

\*) Gewiß eine poetisch sehr wohl gelungene und völlig zutreffende Deutung des Rafaelschen Christuskindes. P. II. im Anhange.

Eine unvollziehbare und unnöthige Emancipation der Erkenntniß vom Sache des Grundes ist auch in der Ästhetik das erste, was uns begegnet. Daß wir die Unmöglichkeit solcher Emancipation von Sch. selbst lernen können, uns nur consequenter an seine eignen Aussprüche haltend als er selbst, ist uns schon bekannt. Er selbst hat uns eingeschärft, daß der Saz vom Grunde die alleinige Form des Objectseins für ein Subject ist; wir sind zu sehr davon überzeugt, als daß wir jetzt meinen könnten, es gebe eine Erkenntniß, die alle Formen des Intellects abgelegt, nur die des Objectseins allein und schlechthin ohne den Saz vom Grunde beibehalten habe. Die Ästhetik hat, solche Emancipation zu fordern, auch kein Recht: ist doch auch das Vorstellungsbild, welches unserm ästhetischen Auge, sei es als Natur- oder als Kunstschoenes, vorschwebt, ein räumliches oder als musikalisches, poetisches, mimisches Schöne ein zeitliches, unterliegt also dem Seinsgrunde\*), endlich auf jeden Fall ein vom Subject als solchem abgetrenntes, vergegenständlichtes Bild, was eine Anwendung des Caussalsatzes auf dasselbe voraussetzt. Allein von dem Allem will Sch. diesmal durch seinen Ausdruck „Freiheit vom Sache des Grundes“ gar nicht gesprochen haben. Diese Freiheit ist ihm hier identisch mit der Freiheit vom Willen zum Leben! Freilich haben wir sonst gelesen, daß der Wille Alles in Allem sei und könnten uns dabei nicht wohl denken, daß der Intellect sich von ihm befreien würde. Indes reducirt sich Schs Meinung auf Folgendes: Die ästhetische Betrachtung eines Objects ist frei von dem Sache vom Grunde, sofern er als Motivation auftritt des Einzelpersonenwillens. Was wir rein in ästhetischer Absicht betrachten, dürfen wir nicht begehren; weil das Schöne sofort aufhört schön zu sein, dagegen angenehm oder nützlich wird, sobald man es begeht. Dies aus dem Grunde, weil wir das Schöne bereits haben, es in der Ansichtung haben, ein anderer Besitz aber davon, als dieser, nicht möglich ist; jeder andre Besitz, also

---

\* ) Jeder Theil der „Welt als Wille und Vorstellung“ widerlegt die Idealität der entsprechenden Form des Saches vom Grunde: der 1. des Erkenntnißgrundes, der 2. des Werdegrundes, der 3. des Seinsgrundes, der 4. des Beweggrundes — statt daß er sie erhärten sollte.

auch jedes andre Begehren, würde ein andres Interesse voraussehen als das am Schönen selbst, demnach das Schöne von seiner Schönheit abziehen. Dies und nichts Anderes ist der Sinn des Sch. schen Satzes, daß nur der willensreine Intellect das Schöne erschauen und concipiren könne. Fiel es hierbei auf, daß ein System, welches den Willen als das All-Eine bezeichnet, dennoch Platz hat für einen Intellect, der als völlig frei vom Willen gar nicht mehr als Erscheinung jenes Einen, des Absoluten, scheint betrachtet werden zu sollen: so hat dieses scheinbare Misverhältniß seinen Grund in der, nunmehr zweiten, Veränderung, die ganz unvermerkt mit dem Begriffe des Willens vorgeht, die schon in der Lehre von der Erkenntniß des Dingessansich sich leise einschlich, hier deutlicher, am deutlichsten unten in der Asketik zu Tage tritt. Mit Vorliebe, bei nahe regelmäßig, wird dort und schon hier dem Willen der Name Wille zum Leben beigelegt, und nur der oberflächlich Lesende kann sich überreden, in diesem Lebewillen ganz dasselbe vor sich zu haben, was er als Urprincip der Metaphysik bisher kennen gelernt. War der Wille im Anschluß an die Erkenntnißtheorie noch Erkenntnißhat, nach seiner ersten Häutung zum naturphilosophischen Princip schon absoluter ideal=realer Proceß oder teleologisch es Werden, so ist er jetzt nicht mehr und nicht weniger, als der egoistische Wille des Einzelsubjects, der, weit entfernt mit dem absoluten Willen zusammenzufallen, nur eine Besonderung, und zwar eine ihrem Wesen nach dem Absoluten widerstrebende Besonderung desselben ist. Nur bei dieser Auffassung ist es möglich, von einer Anschauung oder Erkenntniß zu sprechen, welche frei ist vom Willen zum Leben. In der That steht auch solche Anschauung im Dienste eines Willens, aber nicht des egoistischen, als welcher der Schönheit wie dem Absoluten überhaupt feindlich ist, sondern des absoluten, des Urwillens selbst. Wie möchte sich auch der Intellect befreien vom Willen zum Leben, wenn er nicht eine Kraft in sich trüge, die solchen schweren Act zu vollziehen vermag? Lassen wir aber für diese Kraft die Bezeichnung Schs eintreten, so kann auch die ästhetische Anschauung nur vom Willen, aber dem absoluten, abhängen, und wir gewinnen das Symbolum aller vollkommenen Menschenthalt wieder, wie wir es oben gefunden und das

nun an diesem Orte also lautet: Verneinung der endlichen (an des egoistischen Willens Zwecke gebundenen) Anschauung im Interesse des Absoluten ist Bedingung alles ästhetischen Schaffens, wie Empfangens.

Nicht mehr als conditio sine qua non ist diese Verneinung, aber nicht weiter als bis zu dieser hat es Sch. gebracht in seiner Theorie des Schönen, so treffende und feine Beobachtungen und Einzelbemerkungen über ästhetische Dinge sich auch vielfältig in seinen Schriften verstreut finden. Ihm, dem negativen Denker, fehlt hier wie fast überall die positive Seite. Jene Verneinung segt nur den Tempel, den Händler und Schlächter und mancherlei Gethier zur Mördergrube gemacht, sie segt ihn rein, damit der Herr einziehe und ihn wieder zum Bethaus erhebe. Wol schweigen nunmehr die blökenden und freischenden Stimmen des vertriebenen Haufens, aber nicht Befreiung von diesem Leiden ist der nun folgende Genuss, sondern nur Bedingung des viel höheren und wahren Genusses, der Versenkung nämlich in den Anblick des Herrn selbst, der mit unwiderstehlicher Liebe Herz und Sinne fesselt des gereinigten und ihm gelassenen Menschenkindes. Wol ist das Herz rein von selbstsicher Begier; aber wie sollte es entzückt und berauscht sein können über seine öde Leere? Ein neuer Besitz zieht ein, ganz anderartig und mächtig, der das Herz ausfüllt und, weit entfernt, ein bloßes Quietiv zu bieten, ein Homerisches *νηπερθές* nach den Leiden dieser Welt, dem Willen zum gewaltigsten Antriebe wird, nicht die Welt sich, sondern sich und die Welt Gotte zu erobern, ihm darzubringen als demuthiges Opfer.

Der Ort, welchen der neue Besitz anfüllt, ist das Gemüth, welches Gefühl ist, sofern es den Eindruck des Schönen empfängt, Phantasie oder Bildkraft, sofern es das Schöne hervorbringt. Sch. kennt das Gemüth nur im Kantischen Sinne, das Gefühl nur als dunkles Wissen; der Phantasie gedenkt er beiläufig als eines bekannten Dinges, dessen Existenz nicht bezweifelt wird, sie hat aber keine Stelle in seinem System. Sein System ist Dualismus, es hat die Wahrheit der Trinitätslehre nicht an sich erfahren. Intellect und Wille theilen sich in den Raub, den sie am Gemüthe begangen. Das Gemüth ist aber das reale Correlat der

Vernunft als des idealen; wie die Vernunft das Absolute producirt und empfängt oder versteht, im Gedanken, als Wahrheit: so producirt und empfängt oder empfindet das Gemüth das Absolute als Schönheit. In seinem Ausfall bei Sch. gibt sich eine Lücke kund, die sich durch das ganze System zieht: allenthalben fehlen die realen Correlate. Auch die Natur an sich, die körperliche Welt, ist für ihn des ästhetischen Gehaltes baar; denn ihre Formen, ihr Materielles, soll der Vorstellung anheimfallen. Die Vorstellung aber verfährt nach abstracten Kategorien; woher nimmt sie die Fülle ihrer Farben und Gestalten, wo quillt der Born ihrer unendlichen Schönheit? Sch. hat darauf keine Antwort; denn auch sein Wille soll als Dingansich keine Mannigfaltigkeit in sich bergen. Wohl und Wehe ferner werden unmittelbar auf den Willen bezogen (P. II, §. 218) — wer aber wollte leugnen, daß die Phantasie die eigentliche Quelle aller Freude ist und dem Schmerze unablässig leidige Nahrung zuführt? Wenn endlich irgend etwas, so ist die Religion Sache des Gemüths; ist wol Sch. diesem edelsten Gute in seinen leistungsfertigen Betrachtungen (P. II, §. 174 ff.) nur im mindesten gerecht geworden? Ist die Religion der Griechen „eine halb scherhaft gemeinte Kinderreligion“ (§. 191), ein Spiel der Phantasie und ein Machwerk der Dichter aus Volksmährchen“ (§. 177), so haben die geistvollsten Männer unsers Jahrhunderts mit ihren tiefsinnigen Deutungen nur eiteln Träumen gehuldigt. Eine Philosophie aber, die für das Gemüth keinen Platz hat, kann unmöglich einer Periode angehören, deren typischer Vertreter Schelling ist. Das Ästhetische und Mystische, was sie mehr und mehr noch, als sie selbst, ihr Verfasser besitzt, können wir wiederholt nur als verspätete Vorbotshaft eines Vollkommeneren ansehen.

Das Object der ästhetischen Anschauung ist für Sch. die platonische Idee als Typus der Gattung. Sie sei die unmittelbare Objectität des Willens, der das principium individuationis nicht anhänge. Wir wollen nicht urgiren, daß auch die Vielheit der Gattungen und Ideen dieses principium erheische: die Erkenntnistheorie ist ja längst vergessen. Wir halten uns daran, daß nach unserer Erkenntnislehre, die wir als richtig bewiesen zu haben glauben, sich der Wille in realen Individuen objectivirt, deren

Gattungstypus als solcher niemals in rerum natura erscheint, sondern wirklich nur in mehr oder weniger von ihm abweichenden Exemplaren vorhanden ist (*universalia in rebus*). Als Einheit aber existiert er einerseits im Begriffe für die Wissenschaft, andererseits kann die Kunst wol für jede Gattung eine Normalgestalt der Anschauung vorführen. Dass aber diese Normalgestalt der Gattung Eines sei mit dem Kunstideal der Schönheit, ist sehr zu bezweifeln. Ja selbst wenn beides zusammenfiele, wäre dies zufällig und für die Kunst ohne Bedeutung; denn der Umstand, dass ein Bild eine Gattung bezeichnet, ist an sich ohne alle ästhetische Wirkung. Das Wahre an der Sache ist vielmehr, dass die Einzelheit des dargestellten Dinges verneint sein muss durch die absolute Idee selbst; dass der Einzelwille, wie in einem Beispiele, sich als verneint vom Absoluten, aufgesogen von ihm und in sich aufgehoben, zur Anschauung gebracht finde; dass es dargestellt sei dieses Einzelding, *sub specie aeternitatis*, im Lichte des Absoluten. Nur dadurch, dass die Idee ihren Strahlenglanz darüber ergießt, wird das Ding schön. Da sind alle Einwirkungen verwischt, mit welchen der Kampf der Einzelwillen und Einzelwesen ein jedes derselben besleckt. Und ist dieser Kampf selbst der Vorwurf des Künstlers, so soll dem Auge des Beschauers der Sieg der Idee darin sichtbar werden, damit auch die kleinste Gruppe verklärt sei zum Abbilde des Absoluten, wie die Sonne in jedem Thautropfen sich spiegelt und jedes Blümchen ein Tempel der heiligen Trias ist. Nicht bloß erleichtern soll der schöne Gegenstand die Verneinung des Willens, nein, er selbst soll sie darstellen, nicht aber als Verneinung allein seiner Einzelheit, sondern als Bejahung zugleich des Absoluten, als welches allein jene Verneinung zu vollziehen vermag. Warum sind wol die Wesen der höhern Objectivationsstufen besser geeignet für jene Erleichterung, wie Sch. selbst angibt? Weil sie jener Verneinung selbst näher stehen, weil sie schon diese seit liegen der Culmination des absoluten Proesses, der, vordem zur Vielheit erweitert, zur Einheit zurückstrebt.

Verneinung des Ichs allein ist indisches; aber Verneinung des Ichs durch Bejahung des Absoluten ist christlich. Nur deshalb feiert die Kunst ihre Triumphe am christlichen Ideale, weil hier das

Auge ihres Helden auch Siegesglanz und Zuversicht strahlt, nicht Entsezen allein. Nur ein positives Ideal kann die Macht sein, von welcher jene Verneinung ausgeht; wird die Verneinung statuirt ohne diese Bejahung, so wird das Ideal nur verleugnet; denn ohne seinen Besitz ist die Verneinung Unmöglichkeit oder Lüge. Das Ideal ist das Resultat aller Zeugungen der Phantasie, der Totalausdruck ihres Gehaltes, die reale Auschauung für dasjenige, was die Vernunft als Absolutes erkennt. Die Vernunft, das Selbstbewußtsein, bemächtigt sich des Ideals und fixirt es zum stehenden Ausdruck der Individualität. Der bewußte Wille bemächtigt sich seiner als seines Stoffes, und so geht es ein in die Werke des Künstlers, wie in die Gedanken des Philosophen. *Fides praecedit intellectum.* Das Ideal geht ein in den Willen; es ist zuletzt und in Allem die Richtschnur des Handelns. Wel hat jedes Soll nur hypothetische Bedeutung (E. S. 122 ff.), aber nicht bloß an Strafe oder Lohn kann es geknüpft sein, sondern die Erreichung des Ideals soll es bedingen. „Willst du dieses Ideal, dieses Musterbild, erreichen, dann sollst du so oder so gesinnt sein“ ist der vollständige Ausdruck jedes ethischen Gebotes. Jedes einzelne Gebot ist eine Analyse aus dem Begriffe des Absoluten, welches, wie Ideal für die Kunst, auch Fundament und Prinzip für sittliches Handeln ist. *Πάντα ἐν τῷ οὐρανῷ.* Mit der Frage nach Schs Ideale beginnen wir demzufolge die Beurtheilung seiner Asketik oder Ethik im engern Sinne.

## 3. -

Den Mangel jeglichen Ideals nennen wir Pessimismus. Dies ist gleich dem Skepticismus ein unmögliches, weil sich selbst verneinender, Standpunkt. Er bildet Reihe mit diesem und dem Quietismus, welcher dieselbe Unmöglichkeit bezeichnet im Ethischen, wie im Ästhetischen der Pessimismus und der Skepticismus im Theoretischen. Diese drei stehen in solidarischem Zusammenhange; wer sich dem einen nähert, wird dem anderen nicht ferner stehen; aber ohne Widerspruch, ohne Selbstaufhebung, ist keiner dieser drei Standpunkte zu behaupten. Sie sind in Einem die Negation des Absoluten, in reiner Negativität verharrend, Allem was

jemals Religion genannt worden diametral entgegengesetzt, die Irreligionität καὶ ἐξοχὴ nach ihren drei möglichen Seiten; denn der Skepticismus ist die reine Verneinung des Glaubens, der Zweifel schlechthin, der Pessimismus die reine Verneinung der Hoffnung, die Verzweiflung schlechthin, und der Quietismus die reine Verneinung der Liebe, die Indifferenz schlechthin. Nicht einmal ein anderes Positive wird an die Stelle des verneinten Absoluten gesetzt, das dann nur in contradictorischem Gegensatz stände zu ihm, sondern sein conträres Gegentheil, das reine Nichts, soll die Stelle des Absoluten vertreten. Diabolismus kann die Einheit jener drei Richtungen genannt werden; sie entnimmt ihre Belegstellen aus des Mephistopheles Munde. Consequent wird sie von Niemand und kann sie von Niemand theoretisch vertreten werden; sie hat nur Eine consequente Vertretung und die ist praktisch, nicht theoretisch: das ist, nachdem selbst απογία, ἐποχὴ und αταραχία noch als inconsequent verworfen worden — der Selbstmord. Von Lebenden kann es nur heißen, daß sie Skeptiker, Pessimisten, Quietisten sein wollen; sie können es aber nicht sein. Wie dem Skeptiker eingehalten wird, daß er doch seine Skepsis für wahr halten müsse, so muß der Pessimist die Ideallosigkeit für sein Ideal, d. h. für schön halten, und der Quietist seine Ruhe für sein Thun, d. h. für gut. Hält der Pessimist seinen Standpunkt nicht für schön, so bedarf er zu diesem Urtheil eines Ideals der Schönheit, an welchem er seinen Standpunkt prüft und bemüht, ob er schön zu nennen sei oder nicht. In der That aber sind die Herren des Macbeth seine Gewährslente: schön ist ihm häßlich, häßlich schön. Eines idealen Maßstabs bedarf er gleichfalls, um die Welt für die schlechteste zu erkennen; und da er von solchem Urtheile jedesmal sich selbst mit seinem Ideale ausnehmen muß, so ist die Welt nicht die schlechteste; denn daß dem Menschen, der die größte Intelligenz und den mächtigsten Willen hat in der uns bekannten Schöpfung, der absolute Maßstab inwohnt zur Beurtheilung des Wirklichen, daß er im Stande ist, möglicherweise Pessimist zu sein: dies widerlegt allen Pessimismus. Auch sein Ideal hat er gebildet und gestaltet vermittelst der Formen der Wirklichkeit; er findet eine Harmonie zwischen den Gesetzen seines Innern und denen der

Außenwelt; wenn aber jene ihm ein Ideal liefern, daran er bestreift ist, wie mag dann letztere so häßlich und unbeschiedigend sein? Wol ist die Erde ein Hammerthal, voll des Unglücks und der Sünde; wol sind die Menschen in großer Mehrzahl unwürdig ihrer Idee, wol beherrschen Eigennutz und Lüge die Gesellschaft und wol sind die öffentlichen Zustände oft mehr Nothbehelfe als Quellen des Glücks: doch diese Einsicht macht Niemanden zum Pessimisten. Das Judenthum, dessen *τάρτα καλὰ λέον* ja nur über die antelapsarische Welt des Paradieses gesprochen ist, repräsentirt diese Einsicht durch den Mythus vom Sündenfall; das Christenthum hat sie von Anbeginn durch seine Weltflucht documentirt. Fichte spricht sie aus in tressenden Schilderungen (a. a. D. S. 219 — 231, 323 — 329). Aber allenthalben ist Versöhnung und Erlösung, Hoffnung auf Verbesserung, zukünftiges oder jenseitiges Leben. Fichtes Wille hat zu starke sittliche Begeisterung, als daß er sich nicht zutrauen sollte, die Welt dem Ideale mit zuführen zu können (S. 231 — 246); das Absolute kommt ihm zu sehr überein mit dem Guten, als daß er nicht glauben sollte, auch das Üble und Böse, soweit es wirklich geschehe, sei gut, d. h. zweckmäßig (311), und sich deshalb nicht entschlagen sollte aller Trauer und allen Schmerzes (321). „Die Einsicht in die Nothwendigkeit des Leidens könnte schon einen bedeutenden Grad stoischen Gleichmuths erzeugen; übermäßige Freude und sehr heftiger Schmerz finden sich immer nur in derselben Person, man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über sich vermöchte, die Dinge stets im Ganzen und in ihrem Zusammenhange völlig klar zu übersehen und sich standhaft zu hüten, ihnen die Farbe zu leihen, die man wünschte, daß sie hätten“ — sagt selbst Sch. (W. I, §. 57), wie er denn die Teleologie stets für eine allgemeine erkannt hat, die Wahrheit, daß das Böse um des Guten willen da sei, auch durch eine schöne Parabel erläutert (P. II, §. 390), und an vielen Stellen, namentlich der Parerga, den Anlauf zu einer Theodicee nimmt (II, §. 152. 171. 173. 181). Daß seine Philosophie dennoch dem Pessimismus günstig ausfällt, muß daher seinen Grund in einem andern Elemente haben, das den Pessimismus immer wieder heranzieht, oder im Mangel eines Elementes, das im Stande wäre, denselben auf immer zu verscheuchen. Und erinnern

wir uns, daß Hoffnung und Freude, als beide ästhetischer Natur, ihren Sitz im Gemüthe haben: so können wir über die Bestimmtheit des fehlenden Elementes nicht länger im Zweifel sein. Es fehlt wiederum das reale Correlat, das positive zum vorhandenen negativen. Wir bestätigen dies durch eine kurze Vorführung des Sch. schen Pessimismus.

Da, was der Wille will, immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist: so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlecht-hin zu sagen „der Wille“, sagen: der Wille zum Leben (W. I, §. 54). Das Leben unsers Leibes aber, das dieser Wille will, ist nur ein fortduernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod: ebenso ist die Regsamkeit unsers Geistes eine fortduernd zurückgeschobene Langeweile. Das Leben schwingt, gleich einem Pendel, zwischen Schmerz und Langeweile; denn das Streben und Wollen entspringt aus Mangel, Schmerz; wenn es aber dem Wollen an Gegenständen fehlt, entsteht Langeweile. Der Mensch als die vollkommenste Objectivation des Willens zum Leben, ist demgemäß auch das bedürftigste unter allen Wesen (§. 57). Aller Wille ist endloses, zielloses Streben; alles Streben ist Leiden, so lange es noch nicht befriedigt ist: keine Befriedigung ist dauernd, vielmehr nur der Anfangspunct neuen Strebens. Das Streben ist noch dazu überall gehemmt, überall kämpfend, so lange also immer als Leiden: kein legitimes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens (§. 56). Das Positive ist der Schmerz; dagegen kann Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als Befreiung von der Noth; denn dahin gehört nicht nur jedes wirklich offensbare Leiden, sondern auch jeder Wunsch, dessen Importunität unsere Ruhe stört (§. 58). — Diese Welt ist nach allem diesem die schlechteste unter den möglichen, und dies läßt sich beweisen. Sie ist nämlich so eingerichtet, wie sie sein müßte, um mit genauer Noth bestehen zu können: wäre sie noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter allen möglichen die schlechteste (W. II, Cp. 46). Auch an eine Besserung, einen Fortschritt, ist nicht zu denken; denn der Lehre von einer fortschreitenden Entwicklung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittels des Weltproesses, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich Alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon dasein müßte (W. II, §. 186). Glück-

seligkeit kann überhaupt nicht wohnen, wo kein Sein, sondern stetes Werden ist (P. II, §. 144). — Was wir im Tode fürchten, ist nur der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverholt kundgibt, und da das Individuum der Wille zum Leben selbst in einer einzelnen Objectivation ist, sträubt sich sein ganzes Wesen gegen den Tod (W. I, S. 319). Die Individualität loszuwerden, ist aber kein Verlust, sondern Gewinn (P. II, §. 141); denn schon unser Dasein ist verwerflich, der Wille zum Leben selbst, und der Tod eben ist der Beweis dafür, daß unser Dasein eine Schuld impliziert (P. II, §. 164). Unsterblichkeit der Individualität verlangen, heißt daher eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiiren wollen. Jede Individualität ist ein specieller Irrthum, Fehlritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen, der eigentliche Zweck des Lebens ist (W. II, S. 494). Unser Dasein aber und seine Beschaffenheit ist selbst die Strafe für die Schuld, welche es einschließt; denn in der ewigen Gerechtigkeit ist Strafe und Schuld so verbunden, daß beide Eines sind. Wie der Wille selbst, so ist die Welt und die Welt ist das Weltgericht. Im Mythus von der Seelenwanderung ist diese ewige Gerechtigkeit versinnbildet (W. I, §. 63).

Wir unternehmen es nicht, durch Milderung der Urtheile, welche Sch. über Welt und Menschen ergehen läßt, eine günstigere Stimmung zu begründen als die seinige ist; denn solche Urtheile sind nicht das Wesentliche am Pessimismus. Der ärgste Menschenfeind kann sich trösten, sei es, daß er die Vorstellung der Erde als eines winzigen Theiles des Weltganzen, den er im Grunde allein kennt, zu Hilfe nimmt, oder daß er alles Gewicht auf den Glauben an ein jenseitiges Leben legt, oder beides verbindet. In der That ließe sich von diesen Gesichtspuncten aus der Sch.'sche Pessimismus schon wesentlich untergraben. Mit grausamer Willkür hat er Welt und Menschen in seinen Urtheilen depravirt, die Sternenwelt zur subjectiven Vorstellung herabgesetzt und den Glauben an persönliche Fortdauer, der sich als Glaube in jedes System einschalten, von keinem zwar beweisen, aber auch nicht widerlegen läßt (sofern wir nämlich Fortdauer von ewiger Fortdauer unterscheiden), ohne Grund weggeworfen, so daß sich wol von ihm sagen läßt:

Weh! weh!  
Du hast sie zerstört,  
Die schöne Welt,  
Mit mächtiger Faust;  
Sie stürzt, sie zerfällt!

Es liegt uns indes weniger daran, eine empirische Theodicee zu liefern, zu der uns übrigens Sch's Begriff der Teleologie selbst das Princip böte, noch einen Glauben von außen heranzubringen, zu dem als Glauben Niemand genötigt werden kann — als daran, die Inconsequenz aufzuzeigen, mit welcher der Pessimismus, dieses exotische Gewächs, sich an eine Philosophie angesetzt hat, die bisher weninstens in der Culturgeschichte Europas noch eine Stelle hatte.

Diese Inconsequenz tritt sogleich hervor in der Einführung des Ausdruckes Wille zum Leben, welcher nunmehr herrschend ist. Mit ihm wird thatsächlich der Einzelwille zum absoluten erhoben, und wenn wir die Klagen der Reihe nach durchgehen, welche Sch. über das menschliche Leben zu führen hat, werden wir finden, daß darin allenfalls der egoistische Wille klagt, oft genug darüber, daß er nicht absoluter ist. Dies aber soll und kann er nicht sein. Daraus, daß er dies sein will, nämlich absolut sein will mit Bewahrung seiner Ichheit, quellen die meisten, ja vielleicht alle seine Leiden. Sie dienen ihm, das rechte Glück zu finden, das nur im Sichaufgeben ans Absolute selbst liegt. Der Einzelwille ist die Negation des allgemeinen oder absoluten Willens; wird er zum Nachtheil dieses letzteren in den Vordergrund gerückt, so muß daraus eine Welt- und Lebensanschauung entstehen, der die positive Seite fehlt und mithin aller Quell echten Trostes durchaus abgeht, und welcher demgemäß die Vernichtung für das letzte und wünschenswertheste Ziel gelten muß, welches aber keine Vernichtung ist um Gottes Willen, kein seliges Zergehen an der Glorie Gottes in der zu ihm ziehenden Liebe, folgend einem, zu seiner Ehre und im Dienste seines Willens, im Genusse der Arbeit vollbrachten Lebenslaufe, sondern nur der Abschluß eines trübseligen Daseins ohne Erfolg. Da wird denn zu der höchstens im allegorischen Sinne haltbaren Büßungstheorie gegriffen, nach welcher das Dasein selbst eine Schuld ist, die Strafe verdient. Dies Alles steht in keinem Zusammenhange mit Sch's Metaphysik, welcher die positive Seite nach ihrer naturphilosophischen Durchführung nicht fehlt; es ist theils eine individuelle Zuthat, theils eine Folge der skeptischen Momente des Systems. Daß eine Welt nicht die schlechteste sein kann, welche noch

Ideale ermöglicht, haben wir oben erörtert. Sch's Beweis ist leicht hingeworfen, mehr um diejenigen abzusertigen, die es ja nach einem Beweise verlangen sollte, als im eignen Glauben an seine Schlüsigkeit. Woher will er wissen, daß eine nur wenig schlechtere Welt nicht bestehen könnte? und was heißt: ein wenig schlechter? Der Beweis aus dem absoluten Werden, welches keinen Fortschritt verstatte, verfeunt den Begriff der Entwicklung und die unendliche Möglichkeit eines ewigen Wechsels der Erscheinungsformen des Absoluten; und die Bemerkung, daß Glückseligkeit im Werden nicht möglich sei, gibt als einseitig am Werden das Nichtsein betonend einen neuen Beleg, daß Sch. auf die Seite der Nichtseinstategorien zu stehen kommt. Enthält doch das Werden beide Seiten, die des Seins sowol als des Nichtseins: warum hält Sch. sich nur an das Moment der Negation, das darin vorhanden? Wollte man ebenso einseitig sich an das Moment des Seins halten, welches im Werden nicht weniger involvirt ist, so könnte man ihm hier mit dem entschiedensten, aber nicht minder einseitigen, Optimismus begegnen. Er selbst geräth in den Bereich dieses letzteren, wie der abgewiesene Gegensatz sich jederzeit rächen muß. Er freut sich an Natur und Kunst, er verehrt Nationen und menschliche Genien, er fordert auf, wie im Luftschiff über das Schlechte sich zu erheben (P. II, §. 391), er schätzt das Glück des eigenen Bewußtseins (§. 267), er macht Vorschläge zur Erziehung (§. 256. 372 ff.), er schreibt, um der Menschheit das Wahre zu verkünden, in der Hoffnung, daß sie dereinst auf den Punct der Reife und Bildung gelangen werde, wo sie die wahre Philosophie einerseits hervorbringen und andererseits aufzunehmen vermag (§. 174); er glaubt an industrielle und sociale Fortschritte: das Fabrikwesen werde die schwere körperliche Arbeit fast aufheben und so eine allgemeine Geistescultur ermöglichen; auch die Kriege würden aus der Welt kommen (§. 125); als Asket endlich ist er voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe (W. I, §. 68).

Es bestätigt sich also, was wir oben im Allgemeinen behaupteten, vollständig an ihm. Er will Pessimist sein, aber kann es nicht, wie es Niemand kann. Er hat Ideale, wiewol er sich sträubt gegen sie. Wenn er kein Ideal in seiner Brust trüge, wie könnte er die

Menschen so streng und oft so richtig beurtheilen? Aber das Ideal wirkt bei ihm nur nach einer Seite, nach der negativen, wie auch seine Production, ästhetisch angesehen, nach dieser Seite liegt als Satire und Witz, und in dieser Hinsicht oft wahrhaft genüßreich ist\*). Verkennen wir nicht, daß Schs Pessimismus hier eine Wirkung zeigt, die uns zum Dank verpflichtet, indem sich die Äußerung Jean Pauls hier bestätigt, daß der Misstrauische und Schwarzsehende richtiger urtheile, als der Gutmüthige. Namentlich die Parerga sind voll von Einzelheiten, auch längeren Aussäzen, die von entschieden pädagogischer Wirkung sind. Vieles kann man nicht ohne den Wunsch lesen, es in unbegrenzter Vervielfältigung in alle Welt senden zu können. Des Moralistrens von amtlicher Seite und im traditionellen Tone überdrüssig, würden Viele inneren Gewinn ziehen aus den Strafpredigten eines Mannes, der von wo ganz anders her zu gleichen moralischen Forderungen kommt und überdies den Reiz des Pikanten hinzubringt. Und diese Seite seiner Philosophie ist es auch, die m. E. ihm den meisten Anklang verschafft hat. Dies ist kein geringes Zeichen der Zeit. Man sehnt sich einerseits nach Pikantem, andererseits aber auch aus der Atmosphäre der socialen Lüge heraus nach einem offenen Worte, das der Nathansrede gleich alle Schlechtigkeit und Schwäche entlarve und aller conventionellen Heuchelei Hohn spreche; man sehnt sich und sehnte sich namentlich am Beginn dieses Jahrhunderts nach tieferer Moral, als der Nationalismus bieten konnte. Indes erscheint Sch. hierin wiederum nur als Vorbote, da er allein die negative Seite bringt zu einem Positiven, das längst wieder in Geltung ist.

Wir gehen jetzt über zur Untersuchung des Sch.'schen Moralsystems, mit welcher sich erst die Kritik des Pessimismus abschließen kann, wie die Kritik des ganzen Systems. Es wird nicht Wunder nehmen, wenn wir finden, daß Sch. Quietist sein will,

---

\*) Ich bin überzeugt, daß Schs eigentliches Talent ein hellettristisches und zwar als solches ein durchaus nicht gering zu schätzendes ist. Er ist in Einzelbemerkungen und kleinen komischen Abschilderungen am größesten. In diesem Be tracht möchten seine Parerga und Paralipomena für alle Zeiten seine gelesenste Schrift bleiben.

ohne es zu können, daß er auch hier die positive Seite verdrängt, ohne doch verhindern zu können, daß sie ihrerseits sich ihm aufdrängt. —

Wenn der Begriff des Guten wesentlich relativ ist und nur die Angemessenheit eines Objects zu irgendeiner bestimmten Bestrebung des Willens bezeichnet, also zu einem sogenannten höchsten Zwecke: so kann es nach der dargelegten Lebensansicht kein höheres Gute, weil keinen höheren Zweck (*télos*), für den Willen zum Leben geben als seine eigne Verneinung (W. I, §. 65). — Der Wille bejaht sich selbst, heißt: indem in seiner Objectität, d. i. der Welt und dem Leben, sein eigenes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkenntniß sein Wollen keineswegs, sondern eben dieses so erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntniß, bewußt und besonnen. Dagegen zeigt sich die Verneinung des Willens zum Leben, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endigt, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze durch Auffassung der Idee erwachsene Erkenntniß des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt (W. I, S. 321). Dies, die Verneinung des Willens zum Leben, ist die einzige unmittelbare Außerung der transzendentalen Freiheit des Willens, ihr Eintritt aus dem Dingansich in die Erscheinung, und es ist natürlich, daß der reale Widerspruch, der in der ganzen Verneinung des Willens liegt, auch für die Theorie einen solchen Widerspruch nach sich zieht\*). Die Erkenntniß des Dingansich, welche nunmehr über die Erkenntniß vermöge des principium individuationis völlig den Sieg errungen, macht sich in der Willensverneinung praktisch geltend (W. I, §. 70) \*\*). Für Bejahung oder Verneinung seiner kann sich der Wille demnach erst entscheiden, wenn er, im Menschen, zur Besinnung gekommen ist. Wir haben demzufolge keinen Grund, anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher gesteigerter Objectivation des Willens komme: da er hier schon an

\*) Nach diesem Eingeständniß und nach vorausgegangener Entwicklung unserer Freiheitsansicht haben wir diesen Punct nicht weiter zu beachten. Wir bedürfen eines solchen realen Widerspruchs (d. i. Wunders) nicht, weil sich uns der Act der Willensverneinung einfach aus dem entschiedenen Überwiegen des absoluten Willens in dem auf solche Höhe gelangten Menschen erklärt.

\*\*) Auch Fichte sagt a. a. O. S. 314 f., die Asketen seien praktische transzendentale Idealisten.

seinem Wendepunkte angelangt ist (W. I, §. 60). — Bejahung des Willens zum Leben ist Egoismus, dessen Maxime lautet: neminem juva, imo omnes, si forte conduceit, laede (E. zweite Abhdlg). Er findet seine Erklärung in der Thatache, daß das Individuum Träger des erkennenden Subiects und dieses Träger der Welt ist, d. h. die ganze Natur außer ihm, also auch alle übrigen Individuen nur in seiner Vorstellung existiren, er sich ihrer stets nur in seiner Vorstellung, also bloß mittelbar und als eines von seinem eigenen Wesen und Dasein abhängigen bewußt ist, da mit seinem Bewußtsein ihm nothwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Sein und Nichtsein gleichbedeutend und ununterscheidbar wird (W. I, §. 61). Steigert sich der Egoismus, der schon an sich verwerflich und der eigentliche Quell alles Bösen ist, bis zur Verneinung des in einem fremden Leibe erscheinenden Willens, also von der Unterlassung zur Verlezung, so heißt er Unrecht; denn Recht ist die Besugniß, das zu thun, wodurch Niemand verletzt wird (W. I, §. 62. P. II, §. 121). Auch die Ungerechtigkeit hat ihre Stufen und kann bis zur doppelten Ungerechtigkeit steigen im Treubruch (E. zweite Abhdlg). Hier grenzt sie schon an die Bosheit, deren Maxime lautet: neminem juva, imo omnes quantum potes laede. Auch diese hat ihren Quell im Egoismus, der sich bis zum Haß in sich verbittert hat. „Das radicale Böse ist der Wille zum Leben, der, durch das feste Leiden des Daseins immer mehr verbittert, seine eigne Qual durch das Verursachen der fremden zu erleichtern sucht. Auf diesem Wege steigert er sich allmählich zur eigentlichen Bosheit und Grausamkeit“ (P. II, §. 114). — Wie die Verneinung des Willens das Fundament der Moral, so sind die Tugenden nur die Verneinungen der Laster (P. II, §. 110 ff.), oder: die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist das Kriterium jeder Handlung von moralischem Werth (E. S. 201). Neminem laede, imo omnes quantum potes juva heißt demnach das οὐτι der Ethik; denn was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes genommen: also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben, und jede Handlung sich beziehen auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen als ihren letzten Zweck (E. S. 209 ff.). Mitleid ( $\alphaγάπη$ ) ist danach das echte moralische Motiv, als dialektaler Gegensatz des Egoismus. Das Mitleid allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe, also der negativen und positiven Tugend, der Gegensätze zu Unrecht und Bosheit, — Mitleid; denn wir finden zunächst und positiv den Menschen als leidend und unsere Liebe wendet sich nicht zum Glücklichen. Es ist die von allen anderweitigen Rücksichten unabhängige Theilnahme, zunächst am Leiden eines Andern und dadurch

an der Verhinderung oder Aushebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Besiedigung und alles Wohlsein und Glück besteht (E. S. 212 ff.). In ihm, dem Mitleide, verschwindet der Unterschied der einzelnen Individuen untereinander, ihre Trennung durch das principium individuationis (E. S. 268). Es ist jedoch nur der Anfang, daß Urphänomene der Verneinung des Willens zum Leben, die erste Folge aus der Erkenntniß der Unrealität des principii individuationis. Daß diese Erkenntniß zum Quietiv wird, ist die weitere Folge und der Übergang von der Tugend zur Askesis. Freiwillige vollkommene Reue und Armut sind die ersten Schritte zur Heiligkeit als volliger Mortification des Willens zum Leben. Als Mittel dazu ist dem Asketen jede Schädigung von außen willkommen. Er fastet, er castelet sich; er begrüßt freudig den Tod; denn mit diesem endigt hier nicht, wie bei Anderen, die bloße Erscheinung, sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, das hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte, welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für den, welcher so endet, hat zugleich die Welt geendet. Unerstüttlicher Friede und höchste Freudigkeit verklären im Tode sein Antlitz (W. I, §. 68). — Dagegen ist der Selbstmord nur ein Phänomen starker Bejahung des Willens; denn er verneint nur das Individuum, nicht die Species. Von ihm muß der Entschluß abhalten, sich dem Leiden nicht entziehen zu wollen, damit es den Willen zum Leben, dessen Erscheinung so jammervoll ist, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir schon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigenlichen Wesen der Welt dahin verstärke, daß sie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöse. Durch nichts, als durch Erkenntniß wird der Wille wahrhaft aufgehoben, jede andere Gewalt kann bloß seine Erscheinung an diesem Orte und zu dieser Zeit zerstören. Die Natur führt den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte kann seine Erlösung finden. — Vom gewöhnlichen Selbstmord ist aber der freiwillige Hungertod zu unterscheiden (W. I, §. 69). — Das Resultat alles dessen ist allerdings Nichts, wenn auch kein absolutes, als welches nicht denkbar, so doch ein relatives Nichts, das nihil privativum, der Buddhäuser Nirvana (W. I, §. 71). —

Bejahung des Willens zum Leben, d. h. des egoistischen Einzelpersonen ist an sich Sünde; denn der absolute Wille hat sich besonders zur Vielheit der Einzelwillen, nicht damit er darin verharre, sondern damit er durch sie hindurch sich zur Einheit zurücknehme. Der egoistische Wille, der sich selbst zum Centrum will, gleichwie jeder Einzelne sich als Centrum findet im Himmelsraume und seinen

Ort als Centrum der Erdoberfläche, muß verneint werden. So weit sind wir mit Sch. einig. Verneint aber kann er nur werden durch Bejahung eines anderen Willens; denn Verneinung ist eine That, kann also wol auf, aber nicht durch bloße Erkenntniß erfolgen, die frei wäre vom Lebewillen, sondern muß Wirkung einer Kraft sein, deren Begriff es mit sich bringt, den Einzelwillen zu verneinen. Dieselbe Kraft nur, die ihn gesetzt hat, kann ihn verneinen, das ist die absolute Kraft oder der Urwille, welcher es in sich hat, zur Vielheit sich darzuleben und zur Einheit sich zurückzuleben; denn er ist Allheit, die Identität des Vielen und Einen. Er verneint den Einzelwillen und seine Verneinung ist gut, wie es auch gut war, daß er die Einzelwillen setzte; denn das war gleichfalls absolute That. Er setzte aber den Einzelwillen, damit er ihn wieder aufhöre und er selig würde in solcher Aufhebung, während der Einzelwille sich setzen und fortsetzen will, um selbst in seiner Einzelheit absolut zu sein, welches ein Widerspruch, mithin unmöglich, d. i. absolut häßlich oder absolut böse wäre, wie absolut unwahr. Der Urwille verneint den Einzelwillen in seiner Besonderheit, nicht um dessen Todes willen, sondern um seines eigenen Lebens willen. Nur derjenige Einzelwille ist gut, d. h. sittlich, und in seiner Sichtbarkeit schön, in welchem der Urwille lebt, zurücktriebend nach der göttlichen Einheit. Aber so lange der Einzelwille ein solcher ist, ist er noch nicht vollkommen gut, und darum ist auch der beste Mensch noch ein Sünder und kann nie ein vollkommenes Wesen sein, so lange er Mensch ist; denn er ist nicht Gott. Wenn er seinen Willen verneint, der Welt und sich abstirbt, sein Dasein abbüßt und sich zu Tode quält, wird er bloß Nichtmensch: er soll aber vergottet werden. Der christliche Asket, wenn er ein echt christlicher war, kein Egoist und äußerer Werktünder, hat nach Vergottung gestrebt und nur dieses Streben bot ihm innere Freudigkeit und wahre Himmelsruhe im Leben und Tode. Der indische Büßer dagegen strebt nach Entmenschung und ist sich untreu, wenn sein Antlitz Freude strahlt. Sein Antlitz müßte der weißen Wand gleichen, seine Augen niedergeschlagen sein, nicht gen Himmel blicken, und sein Mund schweigen, nicht predigen, singen und beten. Der christliche Heilige ist, wenn er sich recht versteht, Lehrer und Erzieher seines Volks, er forscht in den Tiefen der Er-

kenntniß und schenkt der Welt seine Ausbeute, in unsterblichen Kunstwerken gibt er seinen Geist zum Genusse hin, oder er waltet und wirkt in Förderung und Leitung seiner Brüder; er lebt in der Menschheit und stirbt für sie, und an ihm selber ist nichts, das er nicht darböte seinen Brüdern zum Heile. Der Brahmane und Saniassi mag seine Kräfte der Welt der Maya nicht widmen, sein Streben wäre ja endlos und zwecklos, und Streben ist Leiden, Ruhe ist Glück; er will Pessimist sein, aber schafft sich trotzdem sein ideales Paradies im dolece far niente, gern benugend die Quietive, die Erkenntniß und Kunst ihm bereiten. Würde er sie wol besitzen, diese Quietive, wenn thätige Menschen, Philosophen und Künstler, nicht sich und ihm zu Liebe sie auswirken? Muß er nicht selbst an sich arbeiten, damit er die erwünschte Ruhe gewinne, Begierden bekämpfend und Genüsse abwehrend? Ja ist er nicht trotz seines Bestrebens immer mit seinem Organismus im stetigen Werdeprocesse der Natur und Geschichte, und selbst mit seiner unthätigen Existenz im Organismus der menschlichen Gesellschaft begriffen, für welche und in welcher er lebt, auch wenn er nur im geringsten an der Consumption ihrer Producte Theil nimmt? Ja, auch wenn er die letzte Consequenz, die des Selbstmordes, erfaßt, kann er das Fortleben des Stoffes nicht hindern, der seinen Leib bildete, noch des Urwillens, der in ihm lebte: er wird sich fortsetzen und in neuen Einzelwillen sich wieder besondern. Darum erfindet es Sch., daß des Asketen Tod auch den Urwillen selbst ertödte, während der gewöhnliche Tod und der Selbstmord nur das Individuum vernichte. Wer wollte über solche Willkür ein Wort verlieren, die ganz ohne Zusammenhang und Consequenz hereintritt, den Urwillen selbst, unser und alles Seienden eigentlichstes Wesen, in uns des Todes fähig haltend?

So richtet und vernichtet der Pessimismus sich selbst, indem er zum Quietismus treibt als seiner ethischen Folge, und der Quietismus richtet und vernichtet sich selbst im Selbstmorde. Nur der Selbstmord, was Sch. auch sagen möge, ist die Consequenz seines einseitig negativen Moralprincipes, die er ablehnt, nicht weil sein System sie ablehnt, sondern weil er, sein besseres Ich, sie ablehnen will und muß. Er tadeln den Selbstmord, weil er aus Egoismus geschehe, also tadeln er nur den egoistischen Selbstmord; aber wenn dieser einmal eintrate in der Erkenntniß der Nichtigkeit

der Welt und in der Meinung, die Welt von einem Individuum zu befreien und dieses Individuums Propagation zu verhindern, also nicht aus Egoismus, würde er ihn dann auch tadeln? Ich bezweifle es; denn den freiwilligen Hungertod will er gestatten. In der That aber regt sich darin, daß er den egoistischen Selbstmord verwirft, eine Wahrheit, die Wahrheit nämlich, daß der Quietismus schon als solcher, dessen Consequenz der Selbstmord ist, nichts ist als eine Art des Egoismus. Sich vom Leiden befreien wollen, nur um seines Ichs willen, ist egoistisch; aber leiden wollen als Einzelner mit Freude und Dulderseligkeit, damit die Menschheit im Ganzen nicht leide, d. h. damit die Gottheit in ihr sich immer ungetrübter darstelle, zu ihrer Einheit zurückkehrend: das ist gut und heilig. Der Quietist ist Egoist, und wenn er sich treu ist, wird er zum Selbstmörder aus Egoismus.

Aber Sch. will nur Quietist sein, er kann es nicht, wie es kein Mensch kann. Er will leben und leiden, leiden und leben um der Menschheit, um des Wahren und Guten willen; er will sein Werk, das der Mitwelt nicht gedient hat, der Nachwelt überlassen und getrost sterben. Er ist besser und edler als seine Theorie und sein Mund. Er bemitleidet die Brüder und hilft ihnen gern, und aus Mitleid, meint er, müssen die Thaten geschehen, die wir für die besten halten. Das Mitleid, meint er, ist Ergebniß der Vereinigung des Lebewillens; ist es doch Ergebniß der Einsicht, daß wir Alle nur Ein Wesen sind und das principium individuationis nur auf Täuschung beruht\*). Wol richtig; wol müssen wir unser Ich verneinen im Mitleide, wol müssen wir erkennen, daß wir Alle Eines Vaters Kinder sind, um einander bemitleiden und lieben, auch nur um gerecht einander behandeln zu können. Aber um weßwillen sollen wir unsre Brüder bemitleiden? Um desßwillen, was jeder in seiner Thorheit und irdischen Verblendung für Unglück hält und bitter beweint, während der Kundige weiß, daß es ihm zum Heile dient? Wie möchten wir bei solch charakterlosem Mitleide das Elend der Welt vermehren und verschlimmern! Aber um desßwillen bemitleiden wir unsre Brüder, was wir selbst aus vollster Seele für

\*) Daß bei strenger Festhaltung des erkenntnistheoretischen Resultats Mitleid und Ethik durchaus unmöglich wären, indem sie gegen die Idealität der Vielheit die Realität der Einzelwillen fordern, bedarf keiner Ausführung.

Unglück halten und ihnen abwünschen, während wir, was wir für ihr wahres Heil ansehen, ihnen anzuthun keinen Augenblick zögern werden. Wie nun? Wenn ich selbst mein eignes Dasein für mein größtes Unglück halte, so soll ich den Lebewillen meiner Mitmenschen bejahen helfen? soll durch mein thätiges Mitleid, durch Gerechtigkeit und Liebe, den Irrthum und das Unglück propagiren helfen, soll an Aufrechthaltung und Verschlechterung des Zustandes mitarbeiten, den ich für den allerelendesten erkannt habe? Wäre das Mitleid oder Bosheit?

Sch. will Quietist sein, aber er kann es nicht; er will negativer Asket sein, aber er wird positiver. Nur das hängt ihm an von seiner Negativität und Passivität, daß er Mitleid sagt anstatt Liebe, was einen pessimistischen Anstrich hat und klingt, als solle man sich nur betrüben, aber nicht helfen. Unter der Hand wird ihm das Mitleid zur praktischen Liebe. Warum nennt er es nicht so? Weil es auf das Leiden allein gerichtet ist. Aber sollen wir nicht auch gegen glückliche Menschen gerecht sein, ganz abgesehen davon, daß die Liebe verschwenderisch ist und auch dem Glücklichen gern eine Freude macht, die er nicht erwartet, noch vermisst hat, also ohne Voraussetzung des Leidens?\*) Gerechtigkeit und Liebe sollen dem Mitleid, als ihrer gemeinsamen Wurzel, entkeimen; aber wahrhaftig, es wird schwer sein, einleuchtend zu machen, daß man aus Mitleid gerecht ist. Liebe aber, Liebe zu Gott nämlich, d. i. Sehnsucht nach dem Unendlichen und Ewigen, das in seiner Einheit alle Klüftnen füllen und alle Unebenheiten gleichen wird, Hinstreben nach der unio mystica mit ihm, dem Alleinigen: sie ist die Wurzel, daraus alle guten Gedanken, Worte und Thaten unablässig ausschießen. Sie selbst ist jene Verneinung des Einzelwillens; sie ist Aufhebung des Dualismus zwischen Gott und Mensch, darum ist der Gottmensch die verkörperte Liebe. Alle Liebe ist Aufhebung eines Dualismus. Wie jene Verneinung Glaupe ist für das Wissen, Hoffnung seligen Genusses in Gott für das künstlerische Schaffen, so ist sie Liebe für jedwede That; die Liebe ist unter diesen drei die größte; denn auch Erkennen und Schaffen sind Thaten. Diese Liebe, Liebe zu Gott, ist die Wurzel der Gerechtigkeit sowol als der

\*) Auch Mitfreunde ist möglich und nicht minder moralisch als Mitleid, vielleicht noch mehr, weil schwerer.

Menschenliebe; denn das, was der Staat als Gerechtigkeit fordert, ist nur ein Abschlagsquantum, das er fordern muß von dem, der nicht Liebe hat. Wer aber Liebe hat, für den gibt es keine Gerechtigkeit mehr; ja, ich möchte sagen, dem ist Gerechtigkeit Sünd e. Gerechtigkeit ist nur erzwungene Liebe, aber Liebe ist freiwillige Gerechtigkeit. Auch versagte Liebe verlebt und doch kann der Staat die Liebesthat nicht erzwingen, weil sie eben damit aufhören würde, es zu sein; und auch reine Legalität kann Liebesthat sein, wenn sie von liebevoller Gesinnung geheiligt ist. Die Scheidung von negativer und positiver Tugend ist sonach unberechtigt; deun auch die negativen Tugenden der Geduld und Vergebung, die zumeist nur ein Unterlassen bezeichnen, sind Früchte der Liebe und kein Gesetz kann sie fordern, wol aber fordert das Gesetz Ausübung der Berufspflicht, welche nichts Negatives ist. Sollen wir auch unsere Berufspflicht aus Mitleid üben? Nur aus Liebe zu Gott und den Brüdern.

Lassen wir uns das Wort der Liebe nicht rauben, damit das Mitleid uns nicht zur Schwäche verleite; denn die Liebe zürnt auch und strafft und verlebt, was das schwache egoistische Mitleid oft verbietet. Denn im Grunde wollen wir damit nur uns das Leid nicht anthun, Andrer Leid sehen zu müssen. Das Gemeinwohl der Menschheit, welche nur in ihrer Ganzheit ein Tempel Gottes ist, sei unser Maßstab für das Wohl des Einzelnen, und dies letztere zu verkürzen im Interesse des ersten ist gut. Die Arbeit aber, die uns der Beruf anweist am ewigen Tempelbau, soll von uns emsig betrieben werden, und soll uns Genuss sein, nicht die öde Ruhe egoistischer Beschaulichkeit. Im Werden selbst wollen wir leben, vom Gewordenen lernen und das Zukünftige hoffen, damit beides von beiden Seiten zusammenwirke auf den gegenwärtigen Moment, den Moment der Arbeit, der uns immer Alles in Einem sein soll, Erkenntniß und Genuss und That. Und nicht Quietiv soll uns die Schönheit sein, die wir erschauen, noch die Weisheit, die wir erkennen: sondern jene der Brunnen, aus dem, diese der Eimer, mit dem unser Wille seine Nahrung und seine Stärke schöpfst zu des ewigen Werkes Vollendung.

Alle das Eine,  
Jeder das Seine,  
Schaffen wir, Vater der Wesen, das Deine!

---

667140

University of British Columbia Library

# **DUE DATE**

FORM 310

UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY



3 9424 01049 5924

DISCARD

